عامله الله بلطفه الخفي
سنة ٩٤٥

ملكه الفقير عبد العزيز عبد الملك
بطريق البيع الشرعي من محمد بن
صالح بتاريخ سابع عشر ذي القعدة
من شهور سنة ثلث واربعين وتسعمائة

كتاب شرح
مختصر ابن الحاجب
للطوسي رحمه
الله تعالى

ثم انتقل بالابتياع الشرعي إلى ملك الفقير إليه سبحانه يوسف بن [illegible] السقيفي الحنفي عفا الله عنه [illegible]

الحمد لله حسبي وما كفى

ملك [illegible] محمد بن محمد [illegible] المالكي القاضي [illegible] بدمشق المحروسة لا زالت ربوعها مأنوسة

فائدة: العلم ينقسم إلى التصور والتصديق [illegible] معلومات [illegible] والتصديق [illegible] والله أعلم

لصاحبه السعادة والسلامة — وطول العمر ما ناحت حمامة
وعز لا يداينه هوان — وإقبال إلى يوم القيامة

وقال أخو عفا الله عنه

شموس بدور أشرقت من خدورها — لرضوان أنشته الجنان وحورها
و[illegible] ما الحياة بوجهها — يدافع عنا لاحترقنا بنورها

ضياء الحق والملة والدين

بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق لاتمامه

يقول العبد المذنب المعترف بالعجز الراجي رحمة ربه عبد العزيز بن محمد
ابن محمد بن علي الشادكاني المعروف بالطوسي الحمد لله الذي قلد
رقاب العباد قلائد خطابه وقلب قلوبهم لقبول ما يرد عليهم من احكام
كتابه وقيد عقولهم بتعقل ما يتعلق بها من البين والمتشابه واشهد
ان لا اله الا الله شهادة تزكي قائلها يوم حسابه واشهد ان محمدا عبده ورسوله
المرغب في ثوابه المرهب من عقابه وصلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين
واصحابه الذين جهدوا في الله حق [illegible] ورضوان الله على من
اتبعهم في استنباط مسائل الشرع وتمهيد مسائل الحكم ومداركه لتبيين
صوابه وبعد فان الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين
ابو عمرو عثمن بن عمر المالكي المعروف بابن الحاجب رحمه الله مختصرا معقود

المعروف

الالفاظ مرموز المعاني [illegible] يحملون الى حفظه وحل الفاظه ونشر
حكمه وجمع فوايد [illegible] المنطق الذي يتبين به اعانة الذهن عن الزلل
وعلى الجدل الذي هو قانون المباحثة والمناظرة لتحقيق الحق وابطال
الباطل وعلى الاصول التي هي قواعد الاحكام الشرعية ومدارك الحكم
العملية المسماة بالفقه الذي هو مناط مصالح العباد في امور المعاش والمعاد
ولهذا وفرت دواعي الخلق على تحصيله وكثرت رغباتهم في معرفة
اجماله وتفصيله وجعل المتصفين به من احسن الناس شعارا وانفسهم
فخارا وارفعهم مناصب ومقامات واعلام مراتب ودرجات واجلهم
شانا [illegible] انا واكثرهم اتباعا واعوانا فاحببت ان اصرف همتي
الى حل الفاظه المعقودة والكشف عن معانيه المرموزة فاستخرت الله

اسم الكتاب

في ذلك والتمس هذا الكتاب وسميته بكاشف الرموز ومظهر الكنوز
ليطابق اسمه مسماه وليوافق معناه فحواه وسالت الله تعالى
ان ينفع به الطلبة المحصلين ويكثر فيه رغبة المشتغلين ويجعله ذريعة
لهم الى ادراك المعاني التي هي مقاصد المحققين ويعصمني من زيغ الزائغين
وله همتي بالاعانة على الدراية والرواية ويلهمني الهداية في البداية والنهاية
وان يوفقني لمصالح الفضل القول والعمل ويختم لي بخير خاتمة الاجل انه حقيق
بالاجابة للسائلين وعليه اتوكل وبه استعين قال الشيخ
رحمه الله والمختصر في المبادي والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح اي ينحصر
هذا المختصر في ذكر المبادي والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح وما
يتعلق بهذه المذكورات ويتشعب منها ولا بد من تقدير هذه الزيادة لانه
ذكر فيه التقليد الذي هو مقابل الاجتهاد وذكر فيه المصالح المرسلة التي لم
يرد الشرع باعتبارها الى غير ذلك مما ليس من المذكورات ولكن يتعلق
بها نوع تعلق ويجوز ان يعود الضمير في ينحصر الى الاصول لكن عوده الى
المختصر اليق باول الكتاب جرى العرف بتاخير حصر الشي عن تعريفه
وان قلنا بعوده الى الاصول فلا بد من تقدير ما ذكرنا فعلى هذا وجه الحصر
في ذلك ان نقول المقصود من اصول الفقه انما هو الوصول الى
معرفة استنباط الاحكام الشرعية عن الادلة السمعية فلا بد لهذا المقصود
من العلم بما يستنبط منه الاحكام الشرعية وهو الادلة السمعية ولا
بد من العلم بوجه بذل الجهد في استنباط الاحكام عن الادلة وهو
الاجتهاد وقد تتعارض الادلة فلا بد من معرفة وجه تقويم البعض على
البعض وهو الترجيح ولكل واحد من الادلة والاجتهاد والترجيح مقدمات

وهي المبادي واما الاحتياج لهذا المقصود الى العلم بفنون اخر فبيانه انها

وما يتعلق بها فالاصل عدمه وانما بان الجمهور بوجه اخر وهو انها

ان يقول اصول الفقه عبارة عما يتوقف عليه الفقه فلا بد ان يكون

الفقه لا يخ اما ان يكون مما يستنبط منه الاحكام اولا فان كان الاول

فهو الادلة وان كان الثاني فاما ان يعرف استفراغ الوسع في استنباط

الاحكام اولا فان كان الاول فهو الاجتهاد وان كان الثاني فاما ان يكون

تقوية بعض الادلة على البعض اولا فان كان الاول فهو الترجيح وان كان

الثاني فهو المبادي قوله فالمبادي حده وفائدته واستمداده

اي المراد بالمبادي حد اصول الفقه وفائدته واستمداده من علوم

اخر اعلم ان لكل علم مقدمات لا بد لمن حاول تحصيل ذلك العلم

من معرفة تلك المقدمات منها ان تعرف حد ذلك العلم ليتصور مفهومه

ويكون على بصيرة فيما [illegible]ه وحد الشي عبارة عما يعرفه ويميزه عما سواه

وسياتي تفصيله في موضعه ان شا الله ومنها ان يتصور ما هو الباعث

على تحصيل ذلك العلم وهو فائدته حتى لا يكون سعيه في تحصيله عبثا

ويعبر عن تلك الفائدة بالعلة الغائية وهي متقدمة في التصور ومتاخرة

في الوجود كما ترى ان التاجر يتصور فائدة التجارة اولا وهي الربح فيتجر

لتحصيله فتصور الربح متقدم على التجارة ووجوده متاخر عنها فلذلك

فائدة كل علم ومنها ان يعرف موضوع ذلك العلم وموضوع كل علم

ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كبدن الانسان لعلم الطب فان الطبيب

يبحث في الطب عما يعرض لبدن الانسان من الصحة والمرض فبدن

الانسان موضوع للطب والصحة والمرض عرضان ذاتيان للبدن وكافعال

المكلفين للفقه فان الفقيه يبحث في الفقه عما يعرض لافعال المكلفين من

الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهية والصحة والفساد

وغيرها فكان موضوع الفقه افعال المكلف وهذه الاحكام اعراض ذاتية

لافعاله وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية لان الاصولي يبحث في الاصول

عما يعرض للادلة من جهة دلالتها على الاحكام الشرعية اما بالصيغة

او بالمفهوم او بالمقتضى او بالمعقول او بغير ذلك ونعني بالاعراض

الذاتية ما يعرض للشي اما لماهيته كعروض الزوجية والفردية للعدد

واما لبعض اجزائه كعروض الحركة للكونه جسما او لما يساويه كعروض الضحك

للانسان لكونه متعجبا واما غير ذلك من الاعراض كعروض الضحك للحيوان

بواسطة الانسان وكعروض الحركة للابيض بواسطة الجسم فيسمى عرضا غريبا

اعلم ان اختلاف العلوم انما يكون لاختلاف موضوعاتها اما في الذوات

او الجهات والاعتبارات والا لكانت العلوم باسرها واحدا اما الاختلاف

في الذوات فهو كاختلاف موضوع الطب والفقه فان موضوع الطب بدن

الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الفقه افعال المكلف من حيث يتعلق

بها خطاب الشارع وهما مختلفان في الذات واما الاختلاف بالجهة كاختلاف

موضوع اصول الفقه والتفسير فان الكتاب موضوع لهما ولكنه موضوع

للتفسير من جهة ان المفسر ينظر في معناه وموضوع لاصول الفقه من جهة

ان الاصولي ينظر في جهة دلالته على الاحكام فاختلافهما لاختلاف موضوعهما

بالجهة لا بالذات ثم الموضوعات ما كان منها بين الثبوت كان غنيا

عن البرهان كالموجود الذي هو موضوع العلم الالهي وهو علم الكلام

فان المتكلم ينظر في الموجود من حيث انه ينقسم الى قديم ومحدث والمحدث ينقسم

فهو حم

الى جوهر وعرض والعرض ينقسم الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والارادة
والكلام والسمع والبصر والى ما لا يشترط فيه الحيوة كالالوان والروائح والطعوم
وينقسم الجوهر الى الجسم وغيره والجسم ينقسم الى الحيوان والنبات والجماد
والقديم لا ينقسم انقسام الحوادث ولا يتكثر بل يجب ان يكون واحدا
ممتازا عن الحوادث باوصاف تجب له وبامور يستحيل عليه واحكام تجوز
في حقه ولا تجب ولا يستحيل عليه ومن جملة افعاله الجائزة بعثة الرسل [illegible]
اظهار المعجزات الدالة على صدقهم ومن جملة المعجزات القران وهو حجة وقول
الرسول حجة واجب الصدق فاعلى العلوم علم الكلام وما في العلوم جزئيات
بالنسبة اليه وموضوعه اعم الموضوعات ويستغني عن البرهان واما
ما لم يكن منها بين الثبوت كموضوع اصول الفقه فيجب ان يحال بيانه على العلم
الاعلى فان الاصولي لا يبرهن في اصول الفقه على كون القران معجزا وقول الرسول
حجة واجب الصدق بل ياخذ ذلك بالتقليد من المتكلم وينظر في وجوه دلالته
على الاحكام والمتكلم هو المتكفل باقامة البرهان على كون القران معجزة وقول
الرسول حجة [illegible] ثم الاصولي يذكر حد الكتاب والسنة لافادة تصورهما
وكذلك باقي موضوعات العلوم الجزئية يذكر حدود ما فيها لافادة تصورها ويحال
برهانها على العلم الاعلى الناظر في الوجود ولواحقه ومنها ان يعرف
مباديه ومبادي كل علم هي حدود موضوع ذلك العلم واجزائه ان كان ذا اجزاء
وحدود اعراضه الذاتية مع المقدمات التي يولف عنها قياساته وهي ان كانت
واجبة القبول تسمى اوضاعا وان كانت مسلمة في الحال ان يبرهن عليها في علم
اخر تسمى مصادرات ويستفاد من ذلك ان المولف انما اطلق المبادي على الحد
والفائدة والاستمداد باعتبار ان طالب هذا العلم في مبدا امره لا بد له من الاحاطة

بها لحصل بالمعنى المتيقن وهذا المصطلح عليه بين العلما كما ذكرناه فعلى اصطلاحه
المتعلمين الحصول فيما ذكرنا ومنها ان يعرف مسائله ومسائل كل علم
ما يطلب اثباته في ذلك العلم ويبرهن عليه فيه قوله واما من لقبا فالعلم
بالقواعد اقول يعني اللقب نوع من العلم الذي هو الاسم الخاص الذي
لا يختص بتبدل على المدح او الذم واصول الفقه يطلق باعتبار انه
العلم خاص وحيث جزء لا يدل على جزء مسماه كعبدالله اذا جعل علما لشخص
ويطلق باعتبار التركيب والاضافة كما مر وحيث جزء يدل على جزء
مسماه فمقصود المولف من جعله لقبا تعريفه بالاعتبار الاول لا الثاني والقواعد
جمع قاعدة وقاعدة الشي اساسه لغة وقانونه الذي يعرف به احكام جزئياته
اصطلاحا فقوله العلم كالجنس وغيره فبقوله بالقواعد خرج العلم بغيرها
وقوله التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام خرج منه العلم بالقواعد التي
لا يتوصل بها الى استنباط الاحكام كقواعد البيت والدار وامثال ذلك
وتقييد قوله الشرعية خرج منه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط
الاحكام العقلية والاصطلاحية كقواعد احكام الحساب والهندسة
وقواعد احكام النحو والتصريف وتقييد قوله الفرعية خرج منها العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية غير الفرعية كقواعد احكام
التفسير والحديث وقوله عن ادلتها التفصيلية احتراز عن العلم
بالقواعد الكلامية التي يعرف بها ان الكتاب والسنة حجة على الاحكام
الشرعية الفرعية على سبيل الاجمال وذكر القواعد بلفظ الجمع المحلى بالالف
واللام ليخرج العلم ببعض القواعد لان العلم ببعض التي ليس علما بذلك الشيء
وهذا تمام توجيه جملة الاحترازات بالقيود المذكورة فلمن قيل لم يخرج

للاصولي

منه جميع المذكورات بتلك القيود لان من علم قواعد الحساب وقد يتوصل
بها الى استنباط بعض احكام مسائل الفرائض والوصايا [illegible]
التفصيليه وكذا كل من علم قواعد النحو والتصريف وقد يتوصل بها الى استنباط
الاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها اللفظيه وكذا كل من علم قواعد
التفسير والحديث قد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفرعيه
عن ادلتها التفصيليه من الكتاب والسنة وكذا كل من علم قواعد الكلام
قد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفرعية عن ادلتها التفصيليه من الكتاب
والسنة اجيب بان ما يتوصل به من هذه القواعد الى
استنباط الاحكام الفرعية هو من مبادي اصول الفقه قد دخل فيه وما لا خرج
منه بالقيود قوله واما حده مضافا فالاصول الادلة والفقه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال
اعلم ان اصول الفقه مركب من مضاف ومضاف اليه والمركب لا
يمكن معرفته الا بعد معرفة مفرداته من حيث يصح التركيب [illegible]
فالاصول الادلة يعني الاصول التي هي مضافة الى الفقه الادلة [illegible]
الاصول ليست الا الادلة فان الاصول جمع اصل والاصل هو المحتاج
اليه والمحتاج اليه اعم من الدليل وقيل اصل الشي ما يستند اليه تحقق
ذلك الشي وقيل ما يبنى عليه الشي وقيل ما منه الشي وقيل ما يتفرع عنه الشي
ومدلولات هذه العبارات لم يخف على الفطن ان بعضها اعم من البعض
ويمكن ان يكون مراده من الادلة الادلة السمعية وجهات دلالاتها على الاحكام
الشرعية وكيفية حال المستدل بها على سبيل الاجمال لان هذه الجملة هي
اصول الفقه وفي هذه العناية مناقشة اخرى من حيث ان هذه الجملة ان كانت

غير القواعد التي حصل العلم بها حقا اصول الفقه لقبا فذلك الحد غير جامع
وان كان جامعا فلم لم يقل ههنا العلم بالادلة كما قال ثمه العلم بالقواعد
فان قيل [illegible] العلم بالقواعد هو [illegible] الاصول والادلة حد لذلك
[illegible] فلا [illegible] صح ان يقال ليست الادلة العلم بالقواعد بل هي نص
والاجماع والقياس والاستدلال فلو كانت الادلة حد العلم بالقواعد لما جاز
هذا السلب والفقه في اللغة عبارة عن الفهم وقيل عن فهم غرض المتكلم
من كلامه ومنه قوله تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول اي لا نفهم وقوله تعالى
ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون واما في الاصطلاح فقال
الفقه علم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال
فقوله العلم كالجنس للفقه وغيره من العلوم فان قيل معظم
الاحكام الشرعية ثابتة باخبار الاحاد والاقيسة وهي لا تفيد الا الظن
فالفقه من باب الظنون فكيف جعلته علما قلنا ليست الاحكام ثابتة
بها بل هي ثابتة بالادلة القطعية لان خبر الاحاد والقياس يغلب
الحكم على ظن المجتهد وعند ذلك يجزم المجتهد بان ما غلب على ظنه هو حكم
الله تعالى في حقه لعلمه بانعقاد الاجماع القاطع على ان ما غلب على ظن المجتهد
فهو حكم الله تعالى في حقه واجب عليه العمل به اولتواتر ذلك اولانه يعرف
ببديهة العقل انه لا يجوز ترك الراجح المظنون والاخذ بالمرجوح الموهوم
فالحكم معلوم بالدليل القاطع والظن واقع في طريقه ووجه تركيب هذا الدليل
من مقدمتين قطعيتين ان نقول عند القياس او الخبر المغلب ظن الحكم
ان هذا الحكم غلب على ظن المجتهد قطعا او للقطع بحصول الظن وكل حكم
غلب على ظن المجتهد فهو حكم الله تعالى في حقه قطعا لانه يجب عليه ان هذا

الحكم حكم الله تعالى في حق المجتهد قطعا ولئن سلمت فيطمع الملكي الشي نحمد
نفس العلم بحصول صورة الشي في العقل وسوق هذا الظن لو التبعيض سلبه
سقط اصل السؤال وقوله بالاحكام احتراز عن العلم بالذوات بعض
والصفات الحقيقيه وقوله الشرعيه احتراز عن العلم بالاحكام العقلية ل
والحسيه وقوله الفرعيه احتراز عن العلم بكون الاجماع وخبر الواحد
والقياس ونحوه حجه فان كل ذلك احكام شرعيه مع ان العلم بها ليس من ال
الفقه وقوله عن ادلتها احتراز عن علم الله تعالى بالاحكام فانه ليس عن
ادلتها وقوله التفصيليه تنبيه على ان تحصيل الفقه من ادلته ليس الا على
سبيل التفصيل بخلاف علم الاصول فان الاصولي ينظر في جهات دلالة
الادله على الاحكام الشرعيه من جهة الجمله لا من جهة التفصيل وقوله بالاستدلال
احتراز عن علم المقلد وعلم جبريل بالاحكام الشرعيه الفرعية فانه ليس
بطريق الاستدلال وكذا ما يعلم كونه من الدين ضرورة كوجوب الصلوة و
الصوم قوله واورد اي نقض هذا الحد بانه لا
اما ان يكون المراد من العلم بالاحكام العلم ببعض الاحكام او العلم بجميع الاحكام
فان كان الاول لم يطرد الحد لدخول علم المقلد ببعض الاحكام فيه مع ان علمه
ببعض الاحكام لا يسمى فقها بيان دخول علمه في هذا الحد هو ان العامي
اذا افتاه المفتي ببعض الاحكام يلزمه القطع بان ذلك حكم الله تعالى في حقه
اما العلم بانعقاد الاجماع على ان ما افتى به هو حكم الله تعالى في حق المستفتي
او لتواتر ذلك او لانه يعرف ببديهة العقل انه لا يجوز ترك الراجح والاخذ
بالمرجوح كما سبق بالنسبة الى المجتهد واذا كان كذلك فيكون علم المقلد
بما افتاه المفتي به علما ببعض الاحكام الشرعيه الفرعية عن ادلتها التفصيليه

من طريق ذلك الحد وهو ليس منه فان اصح الوجهين ان العامي اذا عرف
مسلما او مسائل بدليلها ليس له ان يفتي بها فلم يطرد اذ الطرد عبارة
عن وجود المحدود حيث وجد الحد وههنا وجد الحد بدون المحدود
وان كان الثاني لم ينعكس الحد لانه سئل مالك رحمه الله عن اربعين مسئلة فقال
في ستة وثلثين لا ادري والشافعي فقيه فقد وجد المحدود بدون الحد
لانه لم يكن عالما بجميع الاحكام والعكس عبارة عن عدم المحدود حيث عدم
الحد واجيب عن الاول بان المراد منه العلم ببعض الاحكام
ويطرد الحد لان المراد بالادله التفصيليه الامارات وفتوى المفتي بالنسبة
الى المقلد كخبر الاحاد بالنسبة الى المجتهد فكما ان خبر الاحاد امارة مغلبة
على ظن المجتهد وعند ظنه يلزم القطع بان ما غلب على ظنه هو حكم الله تعالى في
حقه بالادلة القاطعة المذكورة فكذلك فتوى المفتي امارة مغلبة على ظن المقلد
وعند ذلك يلزم القطع بان ما افتاه المفتي هو حكم الله تعالى في حقه لدلالة الاجماع
القاطع على ذلك واذا كان مساواة المجتهد والمقلد فيما ذكرناه ولا شك
ان علم المجتهد ببعض الاحكام بناء على خبر الاحاد كان من الفقه فكذلك
علم المقلد ببعض الاحكام بناء على فتوى المفتي يكون من الفقه فيطرد الحد
واجيب عن الثاني بان المراد من العلم بجميع الاحكام تهيؤ الفقيه
للعلم بجميعها بان يعرف قواعدها ويستنبط حكم كل واقعة عند الحاجة اليه
وان لم يستحضر الان جميع الاحكام فينعكس الحد اذ لا شك في مالك لذلك
وهذا تحقيق الاحترازات في هذا الحد ووجه الايراد المذكور والجواب عنه
اعلم انه يتوجه عليه الايراد من وجوه اخر احدها انه قال العلم بالاحكام
الشرعيه الفرعيه عن ادلتها ثم قال المراد من الادلة الامارات فيلزم من ذلك

ان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الاجماع والنص القاطع لا تكون فقها لانه ليس

مامارة الثاني انه لا يخ اما ان يكون مراده ان العلم بالاحكام مستفاد من الامارات

او المراد انه مستفاد من الادلة القاطعة عند الامارات كما مر تعريفه فان كان

الاول يلزم ان لا توجد الفقه لان الامارات لا تفيد العلم وان كان الثاني يلزم ان

العلم بالاحكام مستفاد عن الاجماع والنص القاطع عند عدم الامارة لا يكون

فقها الثالث انه لا يخ اما ان يكون المراد بالفرعية الاحكام الشرعية التي تفرع

ولم يتفرع عنها حكم اخر او التي هي فروع سوا تفرع عنها حكم اخر او لم يتفرع فان

كان الاول يلزم ان مسائل الفقه التي تفرع عنها مسائل اخر لا تكون من الفقه

وان كان الثاني يلزم ان يكون اصول الفقه فقها لانه وان كانت اصلا بالنسبة الى الفقه

فهو فرع بالنسبة الى علم الكلام فان قلت خرج اصول الفقه بقوله

عن ادلتها التفصيلية قلت فاذا خرج بهذا القيد فقيد الفرعية يكون

زائدا غير محتاج اليه قوله واما فايدته اي فايدة اصول الفقه الوصول

الى العلم باحكام الله تعالى قوله واما استمداده من الكلام والعربية

والاحكام اما استمداده من علم الكلام فليتوقف العلم بكون ادلة الاحكام

مفيدة لها شرعا على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وصدق رسوله على

فيما جاء به واما استمداده من علم العربية فليتوقف معرفة دلالات الادلة اللفظية

من الكتاب والسنة واقوال اهل الحل والعقد من الامة على معرفة موضوعاتها

لغة من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد و

المنطوق والمفهوم وغيرها واما استمداده من الاحكام فمن جهة ان الاصولي

انما ينظر في جهات دلالات الادلة على الاحكام الشرعية فلا بد وان يكون عالما

بالاحكام ليمكن القصد الى اثباتها ونفيها بالادلة ويتمكن بذلك من ايضاح المسائل

تعرف

تعرض الفقهاء من جهة الشرع اذ لا يتوقف الاحكام الشرعية يتوقف

على الادلة التي هي الاصول فلو توقف الاصول على الاحكام يلزم الدور قلنا

قوله الاصول يتوقف على تصور الاحكام ليمكن اثباتها ونفيها لا على اثباتها

وتحققها والاثبات وتحققها يتوقف على الاصول ولا شك ان اثبات الشيء غير

تصوره فح اختلف جهة التوقف فلا دور قوله الدليل لغة المرشد والمرشد

الناصب والذاكر وما به الارشاد الى القول والايضاح يستلزم اصول

لما كان موضوع اصول الفقه الادلة احتاج الى بيان الدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم

او الظن فبذلك اتم بدونها النظر ودعت الحاجة الى تعريف الدليل والنظر والعلم

والظن اما الدليل في اللغة فهو فعيل يطلق بمعنى الدال كالقدير بمعنى القادر

والعليم بمعنى العالم والدال هو المرشد والمرشد هو الناصب للدليل وقيل هو

الذاكر له ويطلق على ما به الارشاد ويطلق الدليل بمعنى الدلالة ايضا واما

الدليل في اصطلاح الفقهاء فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب

خبري قوله ما يمكن التوصل به احترز عما لا يمكن التوصل به لعدم دلالته على

المطلوب قوله بصحيح احترز عن النظر الفاسد وقوله المطلوب خبري

احترز عن الحدود والرسوم فانها موصلة الى التصورات ودخل في هذا الحد

الامارات والقاطع وقد زاد الاصوليون قيدا اخر وقالوا الدليل ما يمكن

التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فخرجت الامارة منه وقيل

الدليل هو قولان فصاعدا يكون عنه قول اخر فيخرج منه قول واحد ودخل فيه

المركب من ثلثة اقوال واكثر والقاطع والامارة وقيل الدليل قولان

فصاعدا يستلزم لنفسه قولا اخر فخرجت الامارة قوله ولا بد

من ان يستلزم المطلوب حاصل للمحكوم عليه ومن ثم وجبت مقدمتان اي

لابد من وسط مستلزم للمحكوم به حاصل للمحكوم عليه لاجل حصول [illegible]
المطلوب مثلا اذا كان المطلوب العلم بان العالم حادث فالعالم فى هذا
المطلوب محكوم عليه والحادث محكوم به فلا بد من وسط كالتغير مثلا فانه
مستلزم للمحكوم به وحاصل للمحكوم عليه فيحصل قضيتين معلومتين احديهما
العالم متغير والاخرى كل متغير حادث ينتج ان العالم حادث وهذا
مستقيم حقيقة فى الشكل الاول ويسمى باقى الاشكال باعتبار ردها اليه
وكذا فى القياس الاستثنائى مثاله لو كان العالم متغيرا لكان حادثا لكنه
لكنه متغير ينتج انه حادث واما النظر فمطلق فى اللغة بمعنى الابصار
ورؤية العين والرافة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار واما فى
الاصطلاح فقال هو الفكر الذى يطلب به علم او ظن قوله الفكر
احتراز عن المعانى اللغوية التى ذكرنا وجميع الصفات المشروطة بالحيوة
الفكر قوله يطلب به علم او ظن يعم للعلم والظن وهذا الحد ظاهر
الفساد اذ هو تعريف الجنس بنوعه والاولى ان يقال النظر هو ترتيب
امور معلومة على وجه تؤدى الى المطلوب وانما قلنا امور ليعم الحد على
والمطلوب وقلنا معلومة ليعم الامور وقلنا على وجه تؤدى الى المطلوب
ليخرج الترتيب الفاسد واما العلم فقد اختلف المتكلمون فمنهم من زعم
انه لا سبيل الى تحديده لكن اختلفوا فمنهم من قال لعسره كامام الحرمين
والغزالى وشغلوا فى تعريفه بالقسمة والمثال ومنهم من قال لان العلم ضرورى
من وجهين احدهما ان كل ما هو غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
كان دورا وبيان ذلك ان الحد لا بد وان يكون معلوما قبل المحدود ومعلومية
الحد يتوقف على تصور العلم بالحد فلو حد العلم بغيره لتوقف تصوره على معلومية

ذلك الغير ومعلومية ذلك الغير يتوقف على تصور العلم به فيكون دورا واجيب
بان تصور ماهية العلم يتوقف على حصول العلم بالغير الذى هو حد له لا على تصور العلم
بذلك الغير فحصول العلم بذلك الغير لا يتوقف على تصور العلم لجواز حصول
العلم بالشىء مع الذهول عن تصور ماهية العلم فلا يكون دورا الوجه الثانى
ان كل احد يعلم وجوده ضرورة فيقول علمى بوجودى ضرورى تصديق
ضرورى وكل تصديق لا بد فيه من تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة بينهما
والمحكوم عليه فى هذا التصديق هو علمى بوجودى فلا بد من تصوره وتصور
علمى بوجودى يتوقف على تصور العلم المطلق لان تصور العلم المقيد (اى الخاص) بدون
تصور العلم المطلق محال فيلزم ان هذا التصديق يتوقف على تصور العلم المطلق (اى العام)
وهذا التصديق ضرورى فيلزم ان يكون تصور العلم المطلق ضروريا لان ما
يتوقف عليه الضرورى يجب ان يكون ضروريا واجيب عنه بان التصديق
يتوقف على تصور المحكوم عليه بوجه ما لا على تصور حقيقته فان من قال الله
عالم لا يجب ان يتصور حقيقة الله تعالى ليصح ان يسند اليه العالم بل يجب
ان يتصوره بوجه ما فكذا ههنا اذا قلت علمى بوجودى ضرورى يجب ان يتصور
العلم من جهة حصوله بوجودك ليصح ان يسند اليه الضرورى ولا يجب تصور
حقيقة العلم كما بين ولا يلزم من تصور حصول علمك بوجودك تصور حقيقة العلم
ولا تقدم حقيقة العلم على تصور حصوله لجواز تصور حصول العلم مع الذهول
عن تصور ماهية العلم حال تصور الحصول او قبلها قوله ثم نقول
لو كان ضروريا لكان بسيطا الى قوله سلمنا دلالة هذين الوجهين على كون العلم
ضروريا غنيا عن الحد نقول ذلك معارض بانه لو كان ضروريا لكان
بسيطا اذ البسيط معناه ان معناه لو كان مركبا لتوقف تصوره على تصور

اجزائه والضروري لا يتوقف تصوره على تصور الغير واذا كان معنى العلم بسيطا
وهو صادق على معناه يلزم صدقه على كل معنى بسيط بالاجماع على انه كلي يامعرفه
على احدها لما هو داخل في الذات صدق على الباقي يلزم ان كل معنى بسيط علم و
ليس كذلك وايضا فان العلم شي فالشي اما ان يكون داخلا فيه او خارجا
عنه لا جايز ان يكون داخلا فيه والا لزم تركيبه والتقدير انه بسيط ولا
جايز ان يكون خارجا عنه لان الشي ان كان جوهرا والعلم عرض يلزم حمل
الجوهر على العرض وان كان عرضا يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال لا يقال
واذا لم يكن داخلا فيه ولا خارجا عنه فيكون نفسه وحينئذ يتركب منه
هكذا كل معنى شي وكل شي علم ينتج ان كل معنى علم ومعلوم انه ليس كذلك ويلزمه
نقض اللزوم المذكور بوجه اخر وهو ان الشي لا يخلو اما ان يكون عين العلم او غيره
والاجاز ان يكون غيره لانه حينئذ لا يخلو اما ان يكون مباينا له او اعم منه
مطلقا او من وجه او اخص منه مطلقا او من وجه او مساويا له لا جايز
ان يكون مباينا له لصدقه عليه ولا جايز ان يكون اعم منه مطلقا لانه حينئذ
اما ان يكون جنسا له او عرضا عاما لا جايز ان يكون جنسا له لانه يلزم
تركيبه والتقدير انه بسيط ولا جايز ان يكون عرضا عاما لان العلم عرض
يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جايز ولا جايز ان يكون اعم منه من
وجه والا لصدق كل واحد منهما بدون الاخر ولكن الصدق لان كل ما صدق
عليه العلم صدق عليه الشي ولا جايز ان يكون اخص منه مطلقا ولا من وجه
لان الشي اعم الموجودات مطلقا ولا جايز ان يكون مساويا له لانه حينئذ
لا يخلو اما ان يكون داخلا او خارجا عنه لا جايز ان يكون داخلا فيه
لانه يلزم تركيبه والتقدير انه بسيط ولا جايز ان يكون خارجا عنه والا لزم قيام

الوجه

العرض بالعرض وهو باطل فاذا بطل جميع الاقسام تعين ان يكون
الشي عين العلم فيلزم ... القياس المذكور وهو ان كل معنى علم ولقايل
ان يقول لا نسلم ان العلم اذا كان ضروريا يلزم ان يكون بسيطا لجواز ان يكون
المركب يعلم اجزائه ضروريا سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الشي اذا كان غير
العلم وعرضا عاما له او مساويا له يلزم من قيام العرض بالعرض لجواز ان
يكونا عرضين قايمين بمحل واحد ولا يكون احدهما قايما بالاخر سلمنا ذلك لكن
القياس المذكور فيه مصادرة على المطلوب اذ الاكبر فيه نفس الاوسط
قوله ... واصح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض اعلم ان
القايلين بكون العلم غير ضروري وامكان تحديده وقد عرفوه بعبارات
... فمنهم من قال العلم معرفة المعلوم على ما هو به ومنهم من قال
العلم ما يعلم به المعلوم ومنهم من قال العلم ما اوجب لمحله الاتصاف بكونه
عالما ومنهم من قال العلم اعتقاد الشي على ما هو به مع توطن النفس وقال
سيف الدين الامدي ... ان العلم عبارة عن صفة يحصل بها للنفس المتصف
بها التمييز بين حقايق المعاني الكلية تمييزا لا يتطرق اليه احتمال مقابله ثم قال

التميز

فقولنا صفة كالجنس له ولغيره وقولنا يحصل بها التمييز احتراز عن الحيوة وساير
الصفات المشروطة بالحيوة وقولنا بين حقايق المعاني الكلية احتراز عن
الادراكات فانها تميز بين المحسوسات الجزئية دون الامور الكلية وان
سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري في ان الادراكات نوع من العلم
لم يحتج الى التقييد بالكليات والمولف رحمه الله اختصر هذا الحد وقال
اصح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فيدخل ادراك الحواس كالاشعري
ان فيدخل في هذا الحد ادراك الحواس كما هو مذهب ابي الحسن الاشعري في ان ادراك

والمراد من قوله يحتمل النقيض الاحتمال
ستلزم النقيض وان كان النقيض من احرار
النقيض ولستلزم امتناعه ويدل عليه ذكر قوله
لانه محتمل

الحس نوع من العلم والا رند في الامور المعنوية وان لم
الاستوي ونقيض ذلك العلم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض
لا يحتمل النقيض اعلم انه دخل في هذا الحد جميع الصفات التي
الامور المعنوية كالنطقية فانها توجب لنفس الانسان عن غيره
تميزا لا يحتمل النقيض وكالقادرة فانها توجب تميزا للمتصف بها عن غيره
تميزا لا يحتمل النقيض الى غير ذلك من الصفات التي بها يتميز موصوفها عن
الغير قوله واعترض بالعلوم العادية اي واعترض على عكس هذا
الحد بالعلوم العادية وذلك كعلمنا بان الجبل حجر فان العقل يجوز ان
يكون ذهبا فعلمنا الذي لم يميز بين كون الجبل حجرا او ذهبا تميزا
لا يحتمل النقيض عقلا مع انه علم فلا يشمل الحد ولم يشمل المحدود فلم
ينعكس واجيب اذا علم بالعادة انه حجر استحال على هذا التقدير
ان يكون ذهبا ضرورة استحالة كون الشيء الواحد حجرا وذهبا وهو المراد
ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه قطعا لان
عدم لزوم المحال محتمل اذا علمنا بالعادة ان الجبل حجر حينئذ لو قدر
انه ذهب وان احتمل ان لا يلزم منه محال من جهة انه يجوز الغلط على
الحس في الجملة فيحتمل ان الذي نراه حجرا يكون ذهبا في نفس الامر وحسنا
غالط في حكمه واعتقادنا بانه حجر بناء على حكم الحس ولكن هذا الاحتمال
ليس مما لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لنفسه قطعا اذ الغالب ان حسنا
ليس بغالط وان اعتقادنا مطابق لما هو الواقع في نفس الامر فيلزم من
تقديره ذهبا محال فالتجويز العقلي بهذا التفسير انتفى فيما نحن فيه فلا يرد
نقضا على الحد ويحصل من ذلك تقسيم وهو ان التميز اما ان لا يجوز معه العقل

لتغير الحال والصفة ولذلك اللفظي فيجوز ان يكون للشيء الواحد الفاظ مترادفة
لكن بعضها اظهر واشهر من الباقي كالاسد والليث والغضنفر فانه يكون حد
الغضنفر بالليث نارة وبالاسد اخرى لان كل واحد منهما اشهر وليس
من الدلالة ويجوز اي ويجوز الذاتي بانه غير معلل اي لا يكون مستفادا للشيء من غيره
لحيث الانسان حيوانا لعلة جعلته حيوانا اذ لو كان لعلة لامكن فرضه انسانا
غير حيوان ... ومن عموم العلة وليس معنى هذا ان الحيوان وجد بذاته من غير
علة ... اذ الذي وجد الانسان اوجد الحيوان بايجاد الانسان لا بايجاد اخر
وان ... اما بجادة ايجاد الحيوان وايضا يعرف الذاتي بانه الذي
... يتعقل الذات بمعنى ان تعقل الذات متقدم على تعقل الذات
لا الحيوان تعقل الذاتي يستلزم تعقل الذات فان الذاتي مذكور زاعم
... الذاتي بانه الذي يترتب تعقله على تعقل الذات اي متى حصل الشعور
بالذات حصل الشعور به بحيث لا يمتنع الذهن عن ازالته عنه اصلا في ذلك اللازم
قوله ... تمام الماهية هو المقول في جواب ما هو اعلم ان السائل الطالب
لتمام ماهية الحيوان يكون جوابه بذكر جميع اجزائه فذلك الجواب هو المقول
في جواب ما هو كما اذا سئل عن الانسان بما هو فيجاب بانه الحيوان الناطق وكل واحد
من اجزاء المقول في جواب ما هو يسمى واقعا في طريق ما هو ان كان مذكورا بالمطابقة
كالحيوان والناطق في مثالنا ويسمى داخلا في جواب ما هو ان كان مذكورا بالتضمن كاجزاء
الحيوان مثل الجسم والحساس والمتحرك بالارادة فانها اجزاء الانسان ايضا والحيوان
المذكور يدل عليها بالتضمن والمقول في جواب ما هو ان كان اشخاصا مختلفة بالحقيقة
فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة كما اذا سئل عن الانسان والفرس
والثور فيجاب بتمام المشترك بينها وهو الحيوان وان لم يكن مختلفة بالحقيقة فهو المقول

فى جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة ان انحصر نوعه فى شخص كالشمس وان
لم ينحصر فهو المقول فى جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معا كالانسان
فى جواب السؤال عن زيد وعمرو وبكر فان اعتبر بالنسبة الى الجميع فهو المقول
فى جواب ما هو بحسب الشركة وان اعتبر بالنسبة الى واحد واحد فهو المقول
فى جواب ما هو بحسب الخصوصية قوله وجزءها المشترك الجنس والمميز الفصل
والمجموع منهما النوع اعلم ان جزء الماهية منحصر فى الجنس والفصل وذلك لانه
اما ان يكون مشتركا بين الماهية ونوع اخر مخالف لها او لا يكون والاول ان صلح
لجواب ما هو فهو الجنس سواء كان قريبا كالحيوان او بعيدا كالجسم والجوهر وان
لم يصلح فهو فصل الجنس ان كان مساويا كالحساس المساوى للحيوان الذى هو جنس
للانسان وان لم يكن فهو الفصل كالمدرك فانه جنس للناطق الذى هو مدرك
بالعقل وللحساس الذى هو مدرك بالحس والثانى وهو الذى لا يكون الجزء مشتركا
بل مختصا مميزا لها عن غيرها فهو الفصل سواء كان قريبا كالناطق او بعيدا
لكونه بالعقل فانه فصل الناطق فقد ظهر ان جزء الماهية اما جنس او فصل
وكل واحد منهما اما قريب او بعيد والمجموع المركب من الجنس والفصل هو النوع
قوله الجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة دخل فيه العرض العام وفصل
الجنس لانهما يشتملان على مختلف بالحقيقة وليسا جنسا فالحق ان يقول
الجنس هو المقول على مختلف بالحقيقة فى جواب ما هو ليخرج بالقيد الاول الشخص
وبالثانى النوع وبالثالث الفصل والخاصة والعرض العام واعلم ان مراتب
الجنس اربع لانه اما ان لا يكون فوقه جنس ولكن تحته جنس كالجوهر وهو الجنس
العالى ويقال له جنس الاجناس واما ان يكون فوقه جنس وليس تحته جنس
كالحيوان وهو الجنس السافل واما ان يكون فوقه جنس وتحته جنس كالجسم النامى

وهو

تصديق قسمة لما قسم العلم الى التصور والتصديق ذكر التصور وما يتعلق به من
الحد والرسوم وشروطها ثم شرع فى ذكر ما يتعلق بالتصديق والمقصود بالتصديق قضية
وهى التى يصح ان يقال لقائلها انه صادق او كاذب
والقضية والتصديق والقول الجازم والخبر الفاظ مترادفة والقضية ان حللت حرف الدليل
سميت مقدمة والاجزاء القضية من محكوم عليه ومحكوم به فان كانا مفردين كقولنا زيد كاتب
سميت حملية ويسمى المحكوم عليه فيها موضوعا والمحكوم به محمولا وان كانا قضيتين سميت شرطية
فان كان بينهما اتصال كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود سميت متصلة ويسمى
المحكوم عليه فيها مقدما والمحكوم به تاليا وان كان بينهما انفصال كقولنا العدد اما زوج
او فرد سميت منفصلة والمتصلة سميت لزومية ان كان المقدم ملزوما للتالى
اى يلزم من وجود المقدم وجود التالى كما فى المثال المذكور والا سميت اتفاقية كقولنا
ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق والمنفصلة سميت عنادية ان كان بين طرفيها
علاقة تقتضى العناد بينهما والا سميت اتفاقية والمحكوم عليه فى القضية الحملية لا يخلو
اما جزئى معين او لا فالاول كقولنا زيد كاتب يسمى شخصية والثانى اما مبين جزئية بذكر
السور كقولنا بعض الانسان كاتب ويسمى جزئية محصورة او مبين كلية كقولنا كل
انسان كاتب وحينئذ يسمى محصورة او ليس بمبين جزئية ولا كلية كقولنا الانسان
كاتب ويسمى مهملة فصارت المذكورات اربعة وكل من الاربعة موجبة وسالبة
فصارت ثمانية اعلم ان حق هذا التقسيم ان يقال موضوع القضية الحملية لا يخلو اما ان
يكون شخصا معينا او لا يكون فان كان الاول سميت القضية شخصية ومخصوصة وهى اما
موجبة كقولنا زيد كاتب واما سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب وان كان الثانى فلا
يخلو اما ان يكون الحكم على نفس الموضوع من حيث هو عام او على ما صدق عليه الموضوع
فان كان الحكم على نفس الموضوع كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس سميت القضية طبيعية

وان كان الحكم على ما صدق عليه الموضوع فلا يخلو اما ان يبين فيه السور الكلي
سور فان بين فيه السور وهو اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع او على بعض الافراد
فان كان الاول سميت كلية وهي اما موجبة وسورها كل كقولنا كل انسان حيوان واما
سالبة كلية وسورها لا شيء ولا واحد كقولنا لا شيء ولا واحد من الانسان بحجر واما في
الثاني سميت القضية جزئية وهي اما موجبة جزئية وسورها بعض وواحد كقولنا بعض الحيوان
او واحد من الحيوان انسان واما سالبة جزئية وسورها ليس كل كقولنا ليس كل الحيوان
او واحد من الحيوان انسانا او ليس بعض كقولنا ليس بعض الحيوان انسانا او بعض ليس
كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان واما ان لم تبين السور بالموضوع سميت القضية
اما موجبة كقولنا الحيوان انسان واما سالبة كقولنا الحيوان ليس بانسان والمهملة
المهملة الجزئية لانه يلزم من صدقها صدق الجزئية وبالعكس ولا يلزم من صدقها صدق الكلية
كما صدق الحيوان انسان صدق بعض الحيوان انسان وكما صدق بعض الحيوان انسان
صدق الحيوان انسان واما كل صدق الجزئية فلم يصدق كل الحيوان انسان فالمهملة
والجزئية متلازمتان واذا كانت الجزئية محققة فيها فاما المهملة احد الثلاثة
والقضية الحملية اذا ذكرت فيها الرابطة وهي اللفظ الدال على النسبة
كهو في قولنا زيد هو كاتب سميت ثلاثية وان لم يذكر الرابطة سميت ثنائية فاما
القضية ان كان وجودية سميت محصلة وسالبتها سميت بسيطة وان لم يكن
سميت القضية معدولة وهي اما معدولة الطرفين كقولنا كل ما ليس بحي فهو غير عالم
واما معدولة الموضوع كقولنا كل ما ليس بحي فهو جماد واما معدولة المحمول كقولنا
كل ما هو جماد فهو غير حي فهو غير جماد واما موجبة ان كان الحكم فيها بالايجاب او سالبة
ان كان الحكم بالنفي والموجبة البسيطة معدولة المحمول اخص من السالبة المحصلة لان
السالبة تصدق بكذب الموضوع وصدقه والموجبة لا تصدق الا بصدق الموضوع

ان الف[illegible] ان لم يصدق بعض المتنافيات يصدق نقيضه وهو لا شيء من المتنافيات
بزوج فيجعل صغرى للصغرى الفاسد هكذا كل زوج منقسم ولا شيء من المتنافيات بزوج
ينتج لا شيء من الزوج بمنقسم وكان كل زوج منقسم هذا خلف الضرب الثاني من كلية
موجبة صغرى وكلية موجبة كبرى كقولنا بعض الزوج منقسم وكل زوج عدد
ينتج بعض المتنافيات زوج وبيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول
وبالخلف كما في الضرب الاول الضرب الثالث من كلية موجبة صغرى
وجزئية موجبة كبرى كقولنا كل زوج منقسم وبعض الزوج عدد ينتج بعض
المتنافيات عدد وبيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى والصغرى كبرى
ثم عكس النتيجة هكذا بعض الزوج عدد وكل زوج منقسم ينتج بعض الزوج منقسم
ثم تعكس الى قولنا بعض المتنافيات زوج وهو المطلوب وبيانه ايضا بالخلف بان
يقال لو لم يصدق بعض المتنافيات زوج لصدق نقيضه وهو لا شيء من المتنافيات
بزوج فيجعله كبرى لصغرى القياس هكذا كل زوج منقسم ولا شيء من المتنافيات
بزوج ينتج لا شيء من الزوج بمنقسم وقد كان بعض الزوج منقسما هذا خلف الضرب الرابع
من كلية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى كقولنا كل زوج منقسم ولا شيء من الزوج بكاتب
ينتج ليس بعض المتنافيات بكاتب ويبين بعكس الصغرى
وبالخلف كما في الضرب الخامس من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى
كقولنا بعض الزوج منقسم ولا شيء من الزوج بكاتب ينتج ليس بعض المتنافيات
بكاتب ويبين بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول وبالخلف
كما تقدم الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى
كقولنا كل زوج منقسم وبعض الزوج ليس بكاتب ينتج ليس بعض المتنافيات
بكاتب ويبين بالخلف وهو ان يجعل نقيض النتيجة على حكم الموجبة وجعل عكسها

صغرى والصغرى جزئية وعكس النتيجة كقولنا بعض ما الاناء بجسم متخلخلا لا شيء
ولا شيء من معدنيات ببعض الاناء بجسم متخلخلا معدنيات فيمكن ان يقولنا
بعض المعدنيات ما الاناء [illegible] متخلخلا اذا صدق هذا عندي بعض الملك
لا اناء بجسم متخلخلا وهو الملح وليس ايضا الخلف بان يقال لو لم يصدق ان
يصدق بعض المعدنيات لا اناء بجسم متخلخلا لصدق بعضه وهو كل [illegible] فيلزم
بجسم متخلخلا فنجعله كبرى للصغرى الثانية هكذا كل [illegible] معدنيات وكل
معدنيات [illegible] بجسم متخلخلا ينتج كل [illegible] بجسم متخلخلا وقد كان [illegible]
بعض الاناء بجسم متخلخلا هذا خلف الشكل المختلط الرابع
وهو ليس بينا وتأخره المعدى الشكل الاول لانه لو كان [illegible] لكانت
نتيجة كنتيجة الشكل الاول وليس هو كذلك لان [illegible] الشكل على [illegible]
نتيجة الشكل الاول [illegible] والجزئية السالبة ساقطة اى والجزئية السالبة
غير مستعملة في الشكل الرابع لانها لو استعملت فيه فبيانها اما ان يكون بطريق
الرد الى الشكل الاول او بطريق آخر فان كان بطريق الرد فهو اما ان يكون
بعكس المقدمتين او بقلبهما بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى [illegible]
فان كان بالعكس فالجزئية السالبة لا تنعكس وهذا انما تم [illegible] الملزوم
وان كان بالقلب فالجزئية السالبة ان كانت هي الكبرى وجعلت صغرى [illegible]
[illegible] السالبة الجزئية صغرى في الشكل الاول ولا يحصل [illegible] لولا
ملاقاة الاصغر والاكبر في ذات واحدة وان كانت هي الصغرى اذ جعلت كبرى
والصغرى [illegible] صغرى فصير كبرى في الشكل الاول [illegible] سالبة جزئية والنتيجة [illegible] عكس
[illegible] لا ينعكس وهذا ايضا انما تم فيما اذا كانت [illegible] الجزئية غير
[illegible] كما تقدم واما ان كان بيانه بطريق آخر فلا يمكن اذ [illegible] الاختلاف وهو

صدق

صدق القياس مع توافق الطرفين تارة وتباينهما اخرى على تقدير استحالة
السالبة الجزئية الصادقة مع التوافق فلانه يصدق قولنا بعض الحيوان ليس بانسان
وكل ناطق حيوان او بعضه حيوان فان الحق الموافقة وكذلك بعض الانسان [illegible]
والحق من الفصول انسان او بعضه ليس بانسان [illegible] وكذلك كل ناطق انسان وبعض
الحيوان ليس بناطق [illegible] من الانسان [illegible] وبعض الصاهل ليس بانسان فان الحق
في جميع هذه الضروب التوافق [illegible] السالبة الجزئية صغرى او كبرى واما مع
التباين فلانه يصدق بعض الحيوان ليس بانسان وكل فرس حيوان او بعض الفرس
حيوان فان الحق التباين وكذلك كل انسان ناطق وبعضه ناطق وليس بعض الحجر
انسانا فاذا الحق في هذه الصور التباين [illegible] كانت السالبة الجزئية صغرى او كبرى
واذا ثبت ان السالبة الجزئية غير مستعملة في هذا الشكل [illegible] الصغرى فيه اما ان
يكون موجبة كلية او سالبة كلية او موجبة جزئية فان كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى
على الثلاث الموجبة كلية او موجبة جزئية او سالبة كلية [illegible] اضرب [illegible] بيانه
وان كانت الصغرى سالبة كلية [illegible] ان كانت الكبرى موجبة كلية [illegible] اخر بيانه
بيانه وان كانت موجبة جزئية او سالبة كلية لانه اما ان كانت موجبة جزئية فلان البيان
[illegible] يكون بطريق قلب المقدمتين او عكسهما ليرتد الى الشكل الاول او بطريق آخر
فان كان بطريق القلب [illegible] جعل الموجبة الجزئية صغرى وجعل السالبة الكلية كبرى
ليرتد الى الشكل الاول [illegible] سالبة جزئية وجب عكس النتيجة [illegible] لا ينعكس
وهذا انما تم فيما اذا كانت النتيجة السالبة الجزئية غير الخاصة [illegible]
بعكس المقدمتين [illegible] الكبرى الموجبة الجزئية [illegible] الصغرى
لجزئية الشكل الاول [illegible] البيان بطريق آخر لان الاختلاف [illegible] المواد
[illegible] اذ يصدق لا شيء من الحجر بانسان وبعض الجسم حجر والحق التوافق [illegible]

لا شيء من الانسان بحجر وبعض الحيوان انسان والحق نقيضه وامّا
ان كانت الكبرى سالبة على نقيض كون الصغرى سالبة فلا لاحتمال [illegible]
من الاختلاف في المواد بل لا نتيجة [illegible] لا شيء من الحجر بانسان
ولا شيء من الفرس بحجر والحق لا شيء من الانسان بفرس وان كانت الصغرى
موجبة جزئية فلانه ان كانت الكبرى سالبة [illegible] الحجر [illegible]
[illegible] موجبة كلية او جزئية فلا ينتج اما اذا كانت كلية فلانه لو [illegible]
صغرى والصغرى كبرى لترتد الى الشكل الاول فتصير كبراها جزئية وهو
غير جائز وان لم نعكس المقدمتين فتصير المقدمتان جزئيتين في الشكل الاول
لم يتركب من جزئيتين وان تبين بطريق اخر فلانه لان الاختلاف [illegible]
فانه يصدق قولنا بعض الحيوان انسان وكل [illegible] حيوان [illegible]
فرس ويصدق بعض الحيوان [illegible] وكل ناطق [illegible] والحق [illegible]
وامّا اذا كانت الكبرى موجبة جزئية والصغرى [illegible] لا [illegible]
لا [illegible] مطلقا اما [illegible] الشكل فلانه يصدق بعض الحيوان [illegible]
[illegible] حيوان ولا يصدق بعض [illegible] وبعض [illegible]
الناطق [illegible] والحق كل انسان [illegible] واما في [illegible] الشكل [illegible]
بما ذكرنا سقوط احد عشر [illegible] سقط [illegible] الجزئية [illegible]
[illegible] وسقوط السالبة الجزئية [illegible] البائن [illegible]
السالبة صغرى مع الموجبة الجزئية والسالبة الكلية كبرى [illegible]
الجزئية صغرى مع الموجبة الجزئية والكلية كبرى [illegible]
الشكل الرابع بحسب كيفية المقدمتين [illegible] السالبة
الجزئية وثانيها ان الصغرى اذا كانت سالبة كلية فلا تكون الكبرى الا

موجبة

موجبة كلية وثالثها ان الصغرى اذا كانت موجبة جزئية فلا تكون
الكبرى الا سالبة كلية فسقط من الشروط التي الناتجة من اضرب الضروب
الاول [illegible] من موجبتين كليتين [illegible] الى النتيجة وكل وضوء
عبادة ينتج بعض المفتقر الى النية وضوء ويتبين بقلب الصغرى كبرى والكبرى
صغرى وعكس النتيجة هكذا كل وضوء عبادة وكل عبادة مفتقر الى النية
[illegible] بعض الوضوء مفتقر الى النية وتنعكس الى قولنا بعض المفتقر الى النية وضوء
وهو المطلوب ويبين بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الثالث [illegible]
ايضا الخلف بان نضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يضاد عكس الكبرى
[illegible] العلم [illegible] بعض المفتقر الى النية وضوء لصدق لا شيء من المفتقر الى النية
[illegible] [illegible] الكبرى [illegible] كل عبادة مفتقر الى النية ولا
شيء من [illegible] من العبادة وضوء فينعكس الى قولنا
لا شيء [illegible] كان كل وضوء عبادة هذا خلف والضرب
الثاني من كليتين [illegible] والكبرى جزئية كقولنا كل عبادة مفتقر الى
النية وبعض [illegible] بعض المفتقر الى النية وضوء ويتبين كالضرب
الاول [illegible] الثالث مركب من كليتين والصغرى سالبة كقولنا
لا شيء من العبادة [illegible] عن النية وكل وضوء عبادة ينتج لا شيء مما يستغني
عن النية وضوء [illegible] بالقلب ان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
ليرتد الى الشكل الاول وينتج ثم ينعكس نتيجته الى المطلوب ويبين
ايضا [illegible] بعكس النتيجة الى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى
مثلا [illegible] قولنا لا شيء مما يستغني عن النية وضوء لصدق نقيضه وهو
بعض ما يستغني عن النية وضوء فيجعله صغرى لكبرى [illegible] بعض [illegible]

عن النية وضوء وكل وضوء عبادة ينتج ان بعض ما يستغني عن النية عبادة هذا خلف لكونه
الحق قولنا بعض العبادة يستغني عن النية ولو كان لا شيء من العبادة بمستغني
عن النية هذا خلف الضرب الخامس من كبرى موجبة كلية وصغرى
سالبة كلية كبرى لقولنا كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح ينتج ان
لا مباح ينتج بعض المستغني عن النية ليس بوضوء بعكس الكبرى ويكفي عكس
المقدمتين لو بيان الشكل الاول هكذا بعض المستغني عن النية مباح
مباح ولا شيء من المباح بوضوء بغير الاتين بعض المستغني عن النية ليس
بوضوء بغير الاتين وهو المطلوب ويتبين ايضا بالخلف بان يضم نقيض النتيجة
الى الكبرى ينتج ما يضاد عكس الصغرى الضرب السادس من كبرى
موجبة جزئية صغرى سالبة كلية كبرى كقولنا بعض المستغني عن النية مباح
ولا شيء من الوضوء بمستغن عن النية ينتج بعض المستغني عن النية ليس بوضوء
ويتبين كالضرب الرابع وهذه الاخرى بان تركيب الاشكال الاربعة من القضايا
بحسب الكمية والكيفية وشروط انتاجها بحسبها واما بيان تركيبها من القضايا
بحسب الجهة وشروط انتاجها بحسبها فاعلم ان الموجهات المشهورة من اسناد
الثاني ثلث عشرة قضية فاذا اخلطنا بعضها بالبعض حصل من ضرب صغرى في كبرى
يحصل في كل ضرب من كل شكل مائة وتسعة وستون اختلاطا وشرط انتاج
الشكل الاول بحسب الجهة ان يكون الصغرى فعلية لانها لو كانت ممكنة
لم يلزم اندراج الاصغر في الاوسط بالفعل لان الممكنات التي لا تخرج الى الفعل
عنده [illegible] معنى الكبرى ان كل ما صدق عليه الاوسط بالفعل فالاكبر حاصل
له [illegible] في الكبرى حال الايجاب ومسلوب عنه حال السلب فلذلك
الحكم واذا كان كذلك فالحكم على الاوسط ايجابا او سلبا لم يتعد الى الاصغر

فلم يطلق الحكم بالاكبر فيتعدى بمعنى هذا الشرط سقط ستة وعشرون اختلاطا
من ضرب الاختلاطات الممكنة في هذا الشكل مائة وثلثة واربعين اختلاطا والساقط
في [illegible] عن الاختلاطات هو ان الكبرى ان كانت غير المشروطتين والعرفيتين
وذلك [illegible] وعشرون اختلاطا كانت النتيجة تابعة للكبرى لان الكبرى دالة
على ان [illegible] للاوسط بالفعل فالاكبر حاصل له او مسلوب عنه
بالجهة المعتبرة في الكبرى لكون الاصغر حصل له الاوسط بالفعل لان الكلام
فيما اذا كانت الصغرى احدى الفعليات فيكون الاكبر حاصلا للاصغر
او مسلوبا عنه بتلك الجهة واما ان كانت الكبرى احدى المشروطتين او العرفيتين
وذلك [illegible] اختلاطا فالنتيجة كالصغرى محذوفا عنها قيد اللادوام
واللاضرورة ان كانت مقيدة بها وقيد الضرورة ايضا ان ضرورية كانت عند
خلو الكبرى عن الضرورة المشروطة ان كانت الكبرى احدى العامتين وضمها
اليه [illegible] ان كانت احدى الخاصتين فالصغرى الضرورية المطلقة مع الكبرى
المشروطة العامة ينتج ضرورية مطلقة ومع الكبرى العرفية العامة ينتج دائمة مطلقة
ومع الكبرى المشروطة الخاصة ينتج ضرورية مطلقة لا دائمة وذلك محال ومع الكبرى
العرفية الخاصة ينتج دائمة مطلقة لا دائمة وذلك محال ايضا والصغرى المشروطة
العامة مع الكبرى المشروطة العامة ينتج مشروطة عامة ومع الكبرى الخاصة
ينتج عرفية خاصة والصغرى الدائمة المطلقة مع احدى العامتين ينتج دائمة
مطلقة ومع احدى الخاصتين ينتج دائمة مطلقة لا دائمة وهو محال والصغرى
العرفية العامة مع احدى العامتين ينتج عرفية عامة ومع احدى الخاصتين
ينتج عرفية خاصة والصغرى المشروطة الخاصة مع الكبرى المشروطة العامة
ينتج مشروطة عامة ومع الكبرى العرفية العامة ينتج عرفية عامة ومع الكبرى

المشروطة الخاصة مع مشروطة خاصة ومع الكبرى العرفية الخاصة مع عرفية
خاصة والصغرى العرفية الخاصة مع احدى العامتين مع عرفية عامة
ومع احدى الخاصتين مع عرفية خاصة والصغرى الوقتية مع الكبرى المشروطة
العامة مع وقتية مطلقة ومع الكبرى العرفية العامة مع مطلقة [illegible] الكبرى
المشروطة العامة مع منتشرة مطلقة ومع الكبرى العرفية العامة مع مطلقة
منتشرة ومع الكبرى المشروطة الخاصة مع منتشرة ومع الكبرى العرفية الخاصة
مع مطلقة منتشرة لا دائمة والصغرى الوجودية اللاضرورية مع احدى العامتين
مع مطلقة عامة ومع احدى الخاصتين مع وجودية لا دائمة والصغرى الوجودية
اللادائمة مع احدى العامتين مع مطلقة عامة ومع احدى الخاصتين مع وجودية لا
دائمة والصغرى المطلقة العامة مع احدى العامتين مع مطلقة عامة ومع احدى
الخاصتين مع وجودية لا دائمة **الشكل الثاني** في الجهة
شرائطه الاول ان يكون الصغرى ضرورية او دائمة او يكون الكبرى احدى
القضايا الست المنعكسة سوالبها وهي الضرورية والدائمة والمشروطتان والعرفيتان
لانه لو انتفى مجموع هذا الشرط لكان صغرى القياس احدى القضايا [illegible] غير
الضرورية والدائمة وهي احدى عشرة قضية وكبراه من [illegible]
المنعكسة سوالبها وذلك يستلزم احد الامرين احدهما [illegible] القضايا
السبع غير المنعكسة سوالبها بعضها مع بعض والثاني اختلاط الوصفيات
الاربع اعني المشروطتين [illegible] صغرى مع هذه السبع كبرى وليس شيء منهما منتج
اما الاول فلان اخص تلك الاختلاطات هو اختلاط الوقتيتين [illegible]
لصدق هذا الاختلاط مع توافق الطرفين تارة ومع تباينهما اخرى اما التوافق
ولانه يصدق بالضرورة الوقتية كل قمر منخسف لا دائما وبالضرورة الوقتية لا شيء

من

[illegible] من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع صدق قولنا كل قمر قمر بالضرورة واما التباين فلانه
يصدق بالضرورة الوقتية كل قمر منخسف لا دائما او بالضرورة الوقتية لا شيء من الشمس
بمنخسف لا دائما مع صدق قولنا بالضرورة لا شيء من القمر بشمس ومتى لم ينتج هذا الاختلاط
لم ينتج شيء من البواقي ضرورة عدم استلزام العام لما لا يستلزمه الخاص واما الثاني
فلان اخص تلك الاختلاطات هو اختلاط الصغرى المشروطة الخاصة مع الكبرى
الوقتية وهو لا ينتج لانه يصدق هذا الاختلاط مع توافق الطرفين تارة ومع تباينهما
اخرى اما التوافق فلانه يصدق بالضرورة لا شيء من المنخسف بالخسوف القمري
بمضيء ما دام منخسفا لا دائما وبالضرورة كل قمر فهو مضيء وقت التربيع
لا دائما مع وجوب صدق قولنا كل منخسف فهو قمر واما التباين فلانه يصدق
بالضرورة لا شيء من المنخسف بمنير ما دام منخسفا لا دائما وبالضرورة كل شمس منير
وقت التربيع لا دائما مع وجوب صدق قولنا لا شيء من المنخسف بشمس ومتى لم
ينتج هذا الاختلاط الخاص لم ينتج الاعم منه فسقط بمقتضى هذا الشرط سبعة
وسبعون اختلاطا من الاختلاطات المائة والتسعة والستين الشرط الثاني خلط الممكنة
مع الضرورية المطلقة او مع احدى الكبريين المشروطتين لا غير لانه لو لم
يعتبر مجموع هذا الشرط لزم خلط الممكنة مع غير الضرورية والمشروطتين
صغرى كانت او كبرى او مع المشروطتين وهي صغرى وليس شيء من ذلك منتج
اما عدم انتاج خلط الممكنة مع ما ذكرنا عند انتفاء الشرط الاول فظاهر
واما عند انتفائه فهو خلطها مع الدائمة صغرى وكبرى او مع العرفيتين وهي
صغرى وذلك ستة اختلاطات ولا ينتج شيء منها لان اخصها خلط الممكنة
الخاصة مع الدائمة صغرى وكبرى ومع الكبرى العرفية الخاصة وانه غير
منتج واما انه لم ينتج فلانه لم ينتج الاعم اما عدم انتاج خلط الممكنة الخاصة مع الدائمة

صغرى وكبرى واصدقوتان مع امتناع السلب واخرى مع وجوب السلب
اما صدقه مع امتناع السلب فلان الممكن للشي جاز سلبه عنه دائما بل بالضرورة
للشي دائما الممكن سلبه عنه مع امتناع سلب الشي عن نفسه كقولنا كل زيد
الادمي زيد كاتب بالامكان ليس كل [illegible] ذا دائما فبعض زيد البعض [illegible]
انه ليس دائما ليس بالامكان والحق في المثالين امتناع سلب
زيد عن نفسه واما صدقه مع وجوب السلب فلانه يصدق قولنا كل انسان
كاتب بالامكان ولا شي من الفرس بكاتب دائما وعكس ذلك والحق وجوب سلب
الفرس عن الانسان وعكسه واما عدم انتاج خلط الممكنة الخاصة مع الكبرى
العرفية الخاصة فلان العرفية الخاصة مركبة من عرفية عامة ومطلقة عامة
والممكنة الخاصة مع العرفية العامة غير منتجة لانها غير منتجة مع الاخص منها
وهو الدائمة المطلقة ومع المطلقة العامة غير منتجة لما تقدم فثبت انه يسقط
بسقوط الشرطين المذكورين جميعا ثمانية اختلاطات وبقي المنتج اثنا عشر
اختلاطا والضابط في ذلك انه متى كانت احدى العرفيتين صغرى له مطلقة
او دائمة كانت النتيجة دائمة بدليل الخلف لا اذا اريد النتيجة
بعكس الكبرى او بعكس الصغرى وجعل عكسها كبرى او بالافتراض في الجزئية
ثم في الشكل صغراه احدى الفعليات وكبراه ضرورية مطلقة
او صغراه ضرورية وكبراه مشروطة فان النتيجة تكون ضرورية مطلقة وان
لم يكن شي منهما ضرورية ولا دائمة فالنتيجة كالصغرى بعد حذف
اللادوام واللاضرورة والضرورة التي اختصت بالصغرى ان كانت ضرورية
الا اذا كانت الصغرى احدى الوقتيتين في الضرب الثاني او الرابع او بسيطة
موجبة فالضرورة في الضرب الرابع فانا نحذف الضرورة منها سواء اختصت بالصغرى

او مطلقة الصغرى او الكبرى جميعا فان كانت الصغرى احدى الوجوديتين
والكبرى احدى المشروطتين او العرفيتين فالنتيجة مطلقة عامة وثانيها بالخلف
وان كانت الصغرى وقتية والكبرى احدى المشروطتين فالنتيجة وقتية مطلقة وثالثها
بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول الا اذا كان القياس على هيئة
الضرب الثاني او الرابع فان النتيجة حينئذ تكون مطلقة وقتية وتبين بالخلف وان كانت
الصغرى وقتية والكبرى احدى العرفيتين فالنتيجة مطلقة وقتية بالخلف وان
كانت الصغرى منتشرة والكبرى احدى المشروطتين فهي مطلقة منتشرة بعكس
الكبرى الا اذا كان القياس على هيئة الضرب الثاني او الرابع فان النتيجة حينئذ
تكون مطلقة منتشرة بالخلف وان كانت الصغرى منتشرة والكبرى احدى العرفيتين
فالنتيجة مطلقة منتشرة وان كانت الصغرى احدى المشروطتين والكبرى كذلك فالنتيجة
مشروطة عامة بعكس الكبرى او الصغرى وجعل عكسها كبرى ليرتد الى الشكل
الاول ثم عكس النتيجة الا اذا كان القياس على هيئة الضرب الرابع فان النتيجة حينئذ
عرفية عامة بالخلف وفي اختلاط المشروطتين مع العرفيتين عرفية عامة بالخلف وان
كانت الصغرى احدى الممكنتين والكبرى احدى المشروطتين فالنتيجة ممكنة بالخلف الشكل الثالث
شرطه بحسب الكيفية ايجاب الصغرى وبحسب الجهة ان يكون صغراه فعلية كما في الشكل الاول فيسقط
بسقوط هذا الشرط خمسة وعشرون اختلاطا وبقي المنتج مائة وثلثة واربعين
اختلاطا فان كانت الكبرى احدى القضايا الست غير الوصفيات الاربع وذلك
تسعة وتسعون اختلاطا كانت النتيجة تابعة للكبرى كما في الشكل الاول
فان كانت الكبرى احدى الوصفيات الاربع وذلك اربعة واربعون اختلاطا كانت
النتيجة كعكس الصغرى محذوفا عنه قيد اللادوام واللاضرورة ان كانت الكبرى
احدى العامتين ومضموما اليه قيد اللادوام ان كانت الكبرى احدى الخاصتين وانيا

في ذلك بالخلف وبعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول فينتج [illegible] الكبرى ا
كلية وبالافتراض اما اذا كانت احدى المقدمتين جزئية موجبة كما يتناول البعض فيجعل
مثلا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق العام وبالضرورة لا شيء من ا ج [illegible]
ب بعض ب ا لا دائما فندعي ان هذه النتيجة صادقة لانا نفرض ذلك البعض
ان بعض الذي صدق عليه ج وب محسد بصدق مقدمتنا [illegible] والطرف
كل د ب ببعض المقدمة الاولى [illegible] الصغرى القياس لينتظم قياس من الشكل الاول
هكذا كل د ج وبالضرورة لا شيء من ا ج لا دائما [illegible]
كبرى والمقدمة الثانية صغرى لينتظم قياس في هذا الشكل ينتج من [illegible]
وهو المطلوب وهو بعض ب ا لا دائما الشكل الرابع شرط انتاجه
بحسب الجهة امور ثلثة احدها استعمال الممكنة الموجبة مع الفعلية في الضربين
الاولين ومع الضرورية المطلقة او مع احدى المشروطتين في الضرب الخامس [illegible]
الضرورية المطلقة في الضرب الثالث لان الممكنة الموجبة لو استعملت على غير هذه
الوجوه لم يحصل الجزم بانتاجها ممكنة على ما في اتم الوجهات [illegible] في الضربين
الاولين فلانه لا يمكن بيانها بالخلف ولا بالرد الى الشكل الاول [illegible] بالعكس
لامتناع كون الصغرى ممكنة فيه ولا بالرد الى الشكل الثاني [illegible]
المقدمتين شرطا فيه واما في الضرب الثالث فلعدم منافية [illegible]
للصغرى ان انعكست صحيحة وامتناع كون الصغرى ممكنة في الشكل الاول [illegible]
سالبة في الثالث وامتناع استعمال الكبرى الممكنة مع غير الضرورية في الشكل الثاني
واما في الضربين الاخرين فلعدم انعكاس [illegible]
عكسها صغرى القياس واذا لم يجب [illegible] الموجهات
لامتناع لزوم الاخص [illegible] اللازم الاعم وثانيها انعكاس السالبة [illegible]

انتاج

انتاج السالبة الوقتية التي هي اخص السوالب غير المنعكسة مع الضرورية التي هي اخص
الفعليات مع المشروطة الخاصة التي هي اخص المركبات سواء كانت السالبة الوقتية
صغرى او كبرى اما اذا كانت صغرى فلانه يصدق قولنا بالضرورة الوقتية لا شيء
من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما وكل كوكب ذي محو فهو قمر بالضرورة مع
امتناع سلب الكوكب الذي له محو عن المنخسف لان كل قمر منخسف فهو كوكب
ذو محو بالضرورة والحق من هنا عدم انتاجها مع الصغرى المشروطة الخاصة
لانها لو انتجت منها لم ينتج لعدم الدوام [illegible] الانتاج لامتناع الانتاج
من [illegible] في الحقيقة هو القياس المركب من الصغرى السالبة
الوقتية والمشروطة الخاصة [illegible] القياس المركب منهما في هذا الشكل الرابع
من الصغرى السالبة الوقتية والكبرى الضرورية لان الضرورية اخص من المشروطة
العامة وكلما يستلزم العام يستلزمه الخاص واما اذا كانت الوقتية كبرى فلانه
يصدق قولنا بالضرورة كل كاتب بالفعل انسان وبالضرورة الوقتية لا شيء من الانسان
بكاتب بالفعل لا دائما مع امتناع سلب الانسان عن بعضه ولذلك يصدق بالضرورة
كل متعجب بالقوة ضاحك بالفعل ما دام متعجبا لا دائما وبالضرورة الوقتية لا شيء من
الانسان بمتعجب بالفعل لا دائما مع امتناع سلب الانسان عن الضاحك بالفعل
والثاني ان يكون الصغرى السالبة في الضرب الثالث ضرورية او دائمة او يكون الكبرى
من القضايا المنعكسة السوالب لانه لو انتفى مجموع هذا الشرط لكان الاحتمالات
من الصغرى السالبة الوصفيات الاربع والعرفي الموجب التسع غير المنعكسة
السوالب [illegible] هذه الاحتمالات ان يكون من السالبة المشروطة الخاصة صغرى
والموجبة الوقتية كبرى ولا ينتج لانه يصدق قولنا بالضرورة لا شيء من المتحرك
بالارادة بساكن بالارادة ما دام متحركا بالارادة لا دائما وبالضرورة الوقتية

كل حيوان متحرك بالارادة لا دائما لامتناع سلب الحيوانية عن كل ما هو كذلك بالفعل
مع ان الحق ان كل ما بالارادة فهو حيوان بالضرورة واذا لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم
والا لانتج الاخص لان لازم الاعم لازم الاخص بسبب ما ذكرنا اشتراط هذه
الامور الثلثة في هذا الشكل واذا اعتبرناها كانت الاختلاطات المنتجة
في كل واحد من الضربين الاولين ثلثة وعشرين وبيانها كما سبق
وفي الضرب الثالث ستة وثلثين وبيانها بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل
الثاني او بقلب المقدمتين ليرتد الى الشكل الاول وعكس النتيجة
وفي كل واحد من الضربين الاخيرين اثنين وسبعين وبيانها بعكس الصغرى ليرتد الى
الى الشكل الثاني او بعكس المقدمتين ليرتد الى الاول والضابط في جهة النتيجة
في هذا الشكل ان الصغرى في الضربين الاولين ان كانت ممكنة او الكبرى في غيرهما
والصغرى ضرورية مطلقة او دائمة مطلقة او كانت [illegible]
سواليها كانت جهة النتيجة جهة عكس الصغرى [illegible] ممكنة عامة ان كانت
المقدمتان فعليتين وممكنة عامة ان كانت المقدمتان [illegible]
ممكنة واما في الضرب الثالث فان كانت الكبرى ضرورية او دائمة لو الصغرى
احدى الوصفيات الاربع كانت النتيجة دائمة او كانت الكبرى ضرورية لا دائما
في البعض ان كانت الصغرى المشروطة او الكبرى العرفية لزم ان
النتيجة فيها ضرورية ان كانت عامة وضرورية ولا دائما في البعض [illegible]
وفي باقي الاختلاطات جهة النتيجة هي جهة عكس الصغرى [illegible]
عكس الصغرى المشروطة اذا كانت اخرى [illegible]
بحسب الوصف الا اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى [illegible] فان
النتيجة حينئذ تكون دائمة واما في الضربين الاخيرين فالكبرى ان كانت ضرورية

او دائمة الصغرى فعلية كانت النتيجة تابعة للكبرى وان كانت ضرورية والصغرى
ممكنة كانت خاصة والا فهي كعكس الصغرى ان لم تكن مقيدا باللادوام وكالتابع
بعد حذف اللادوام منه ان كانت مقيدا به وفصل والاستثنائي ضربان
ضرب بشرط ويسمى المتصل والشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الثانية استثنائية
او فصل قد تقدم ان القياس بحسب صورته ينقسم الى اقتراني واستثنائي
والاستثنائي هو الذي يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل والمقصود ههنا
بيان كل ضرب منه وما يتعلق به وهو ضربان ضرب بشرط وضرب بغير شرط والضرب
الاول مركب من مقدمتين والمقدمة الاولى منهما منهما تسمى متصلة وهي ان حكم فيها
بان احد طرفيها المقرون به حرف الشرط مستلزم للطرف الاخر يسمى موجبة
لزومية او ليس بمستلزم ويسمى سالبة لزومية وان حكم فيها بان احد طرفيها
المقرون به حرف الشرط [illegible] للاخر يسمى موجبة اتفاقية او ليس بمصاحب
ويسمى سالبة اتفاقية والطرف المقرون به حرف الشرط يسمى مقدما والطرف
الاخر وهو الجزاء يسمى تاليا والمقدمة الثانية وهي استثناء احد الطرفين
يسمى استثنائية وانما لم تكن الاتصال والاستثناء وفي معنى يشترط فيه
اما كلية الاتصال او كلية الاستثناء والا لاحتمل ان يكون حال الاستثناء غير
حال الاتصال فلا ينتج والاتصال ان كانت موجبة لزومية فشرط الانتاج
ان يكون الاستثناء بعين المقدم فيلزم عين التالي او بنقيض التالي فيلزم
نقيض المقدم اذ لو لم يلزم من عين المقدم عين التالي لا من نقيض التالي
نقيض المقدم لم تكن المتصلة لزومية والمقدر خلافه واما الاستثناء بنقيض
المقدم او بعين التالي فلا ينتج شيئا لاحتمال ان يكون التالي اعم من المقدم ولا يلزم
من كذب الاخص كذب الاعم ولا من صدق الاعم صدق الاخص مثاله اذا قلنا ان كان

هذا انسانا فهو حيوان فان قلنا لكنه انسان ينتج انه حيوان فليس بلازم
لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان واما اذا قلنا لكنه ليس بانسان
او لكنه حيوان فلا ينتج شيئا والمنفصلة ان كانت اتفاقية موجبة فلا يمكن استثناء
نقيض التالي لاحتمال اجتماع الجزئين على الصدق فاما استثناء عين المقدم او عين
التالي لكنه لا يفيد ولسه واعتبر الاول [illegible] والاكثر استعمال
الاول وهو ما يستثنى فيه عين المقدم [illegible] ان [illegible] السؤال
الثاني وهو ما يستثنى فيه نقيض التالي [illegible] ويسمى [illegible] الخلف
وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويتركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر
استثنائي كقولنا لو كذب ليس كل [illegible] على انها
مقدمة صادقة في نفس الامر ينتج لو كذب ليس كل [illegible] الحجاب
هذه النتيجة مقدمة للقياس الاستثنائي [illegible]
فنقول لو كذب ليس كل [illegible] لكان [illegible]
ليس كل [illegible] يصدق وهو المطلوب والقياس [illegible]
ضرب بعض شرطية تركب من مقدمتين احدهما [illegible]
قضية اخرى يسمى موجبا [illegible]
ايمان بكونه في طرفي الثبوت والانتفاء جميعا ويسمى حقيقة [illegible]
فقط ويسمى مانعة الجمع او في طرف الانتفاء فقط ويسمى مانعة الخلو والعناد
الاخرى استثناء احد النقيضين [illegible] وانما [illegible] ان كانت المنفصلة حقيقية
داتا [illegible] ان كانت مانعة الجمع ونفيا فقط ان كانت مانعة الخلو [illegible] كانت
حقيقية فاستثناء عين احد الطرفين ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض
ايهما كان ينتج عين الاخر فيحصل اربع نتائج مثاله [illegible] ان يكون هذا

العدد

العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه
ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وقد يكون المنفصلة ذات اجزاء فاستثناء
عين [illegible] ينتج نقيض الباقي من الاجزاء واستثناء نقيض [illegible] ينتج منفصلة
مركبة من [illegible] الاجزاء [illegible] العدد [illegible] على الاخر
اوهي [illegible] او ناقص [illegible] لكنه [illegible] ليس بناقص ولا مساو [illegible]
ناقص [illegible] اما مساو او ناقص وهو على الحقيقة [illegible]
استثناء [illegible] نقيض الاخر واستثناء نقيض احدهما [illegible]
الاخر [illegible] المنفصلة [illegible] نقيض احد الجزئين [illegible] احد جزئي المنفصلة
الموضوعة [illegible] فاستثناء عين احدهما كان ينتج
نقيض الاخر [illegible] على الصدق واما استثناء النقيض فلا ينتج لاحتمال
[illegible] نقط وهو المراد بقوله لزم الاول ان
[illegible] هذا الشيء حجرا او شجرا لكنه حجر فينتج انه ليس بشجر
لكنه [illegible] لكنه ليس بشجر او ليس بحجر فلم ينتج شيئا
[illegible] واستثناء نقيض احد الطرفين كان ينتج عين
الاخر [illegible] العين فلا ينتج لاحتمال اجتماعهما على
[illegible] نقط وهو المراد بقوله لزم الاخر ان [illegible]
دائما اما ان يكون الخنثى لا رجلا ولا امراة لكنه رجل فليس بامراة لكنه امراة
فليس برجل [illegible] الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل اللزوم
وسطا مثلا لو كان [illegible] قولنا الفلك حادث وقلنا لو كان الفلك مركبا
لكان حادثا لكنه مركب [illegible] حادثا يمكن ان يرد هذا القياس الاستثنائي
الى الاقتراني بان يجعل اللزوم وهو قولنا الفلك مركب وسطا هكذا الفلك فلك

مركب وكل فلك مركب فهو حادث ينتج ان الفلك حادث واعلم ان الرد
بهذا الطريق لا يمكن فيها اذا استثنى نقيض التالي فلو اورد في
الاقتراني بان نجعل المقدمة الاستثنائية صغرى لم تتم صور الاستثناء في المتصل
والمنفصل اما في استثناء مقدم المتصل فلقولنا لو كان الفلك مركبا لكان
حادثا لكنه مركب فيجعل هذه المقدمة الاستثنائية صغرى هكذا الفلك
مركب وكل مركب حادث ينتج ان الفلك حادث واما في استثناء نقيض تالي
المتصل فلقولنا لو لم يكن الفلك حادثا لم يكن مركبا لكنه مركب فيجعل الاستثناء
صغرى هكذا الفلك مركب وكل مركب حادث واما في المنفصل فكقولنا اما ان
هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد فنقول هذا العدد
زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا العدد ليس بفرد ولو قلنا لكنه فرد فليس
بزوج فنقول هذا العدد فرد وكل فرد ليس بزوج فهذا العدد ليس
بزوج ولو قلنا لكنه ليس بزوج فنقول هذا العدد ليس بزوج وكل ما ليس
بزوج فهو فرد فهذا العدد فرد ولو قلنا لكنه ليس بفرد فنقول هذا
العدد ليس بفرد وكل ما ليس بفرد فهو زوج فهذا العدد زوج وهو المطلوب
قوله والاقتراني لا يرد الا الى المنفصل يمكن بيانه
مثلا اذا قلنا هذا العدد فرد وكل فرد ليس بزوج نرد هذا القياس
الى المنفصل هكذا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه فرد ينتج انه ليس بزوج
وهو المطلوب قوله والخطأ في البرهان لمادته وصورته اعلم ان الخطأ
في البرهان قد يكون من جهة المادة وقد يكون من جهة الصورة وقد يكون من جهتهما
اما من جهة المادة فبان تكون المقدمة كاذبة في نفسها الا انها تشابه الصادقة
اما من جهة اللفظ او من جهة المعنى والاشتباه من جهة اللفظ قد يكون للاشتراك

اللفظ

اللفظ وقد يكون للاشتراك في احد الجزئين او في حرف العطف وقد يكون لاستعمال
الالفاظ المجازية اما الاشتباه للاشتراك اللفظي فهو كقول القائل الواجب اما
ممكن الوجود او غير ممكن الوجود فان كان ممكن الوجود فما يمكن وجوده يمكن عدمه
فالواجب يمكن عدمه وان كان غير ممكن الوجود وما ليس بممكن الوجود فهو ممتنع
فالواجب ممتنع وهذا الغلط انما وقع من جهة اشتراك لفظ الامكان لان المراد
من الامكان ان كان نفس الامكان العام فالواجب ممكن بالامكان العام ولكن الممكن
بالامكان العام لا يكون ممكن العدم وان كان المراد منه الامكان الخاص
فالواجب ليس ممكنا بالامكان الخاص وما ليس ممكنا بالامكان الخاص لا يلزم
ان يكون ممتنعا بل يكون اما ممتنعا او واجبا واما الاشتباه من جهة الاشتراك في
احد الجزئين او في حرف العطف فمثل قولنا الخمسة زوج وفرد وكل ما هو زوج
وفرد فهو زوج ينتج ان الخمسة زوج فالغلط في ذلك من جهة ان لفظ الزوج والفرد
مشترك في جزء الخمسة وغيره ولكنه انما يصدق على الخمسة في حال الجمع والتركيب
لا في حال التفريق والتفصيل فوقع الاشتباه بسبب تفصيل المركب ومثل
ذلك قولنا هذا الحلو حامض وكل ما هو حلو حامض فهو حلو ينتج ان هذا حلو
فهذا الاشتباه انما وقع بسبب تفصيل المركب قوله وعكسه ظاهر
اي وعكس تفصيل المركب وهو تركيب المفصل مثل ان يكون زيد طبيبا
غير ماهر في الطب ويكون ماهرا في الخياطة فنقول طبيب وماهر وكل من
هو طبيب وماهر فهو طبيب ماهر فوقع الاشتباه في ذلك بسبب تركيب المفصل
لان العطف فيه انما هو الواقع في حال التفريق لا في حال الجمع والتركيب واما
الاشتباه من جهة استعمال الالفاظ المجازية فهو كما يقال الباري تعالى نور
وكل نور محسوس فالباري محسوس وكاستعمال الالفاظ المتباينة مكان المترادفة

لان التقدير ان زيدا طبيب وماهر في النقش فانتج وما هو في التركيب لوقوع الاشتباه

كاسهال الصارم مكان السيف فاما الاشتباه من جهة المعنى فهو كاخذ [illegible] الجنس

بحكم النوع كما يقال هذا لون واللون سواد فهذا سواد قوله [illegible]

ذكر في السفسطين اي من القوة والفعل والشرط والكل والجزء [illegible]

ما بالقوة مكان ما بالفعل كما يقال الجسم لو كان قابلا القسمة الى غير النهاية [illegible]

لكان فيه الانهاية حاصلا من سطح الجسم فكان [illegible]

حاصرين والغلط فيه ان الجسم لو كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكان

اجزاوه بالقوة فلا يكون فيه اجزاء حاصلة بالفعل محصورة بين الطرفين [illegible]

وكما يقال هذا مبصر للبصر وهذا ليس بمبصر للبصر [illegible]

والغلط فيه ان هذا مبصر للبصر بشرط كونه ابيض والبصر [illegible]

ان لا يكون ابيض فلا يلزم التناقض وكما يقال الزنجي اسود [illegible]

باسود فيلزم التناقض والغلط فيه ان الزنجي اسود [illegible]

سنه [illegible] والاسنان ليس [illegible] قوله [illegible]

القطعي كالقطعي وذلك كاخذ الوهميات والمشهورات [illegible]

ان يقال كل ما هو في الجهة فهو موجود وكل موجود فهو في الجهة [illegible]

تعالى لو عجز البارى عن [illegible] قوله وكجعل العرضي

كالذاتي مثاله ان يقال السقمونيا مسهل للصفراء [illegible]

ان السقمونيا اذا اسهل الصفراء فهذا شروع الغلط [illegible]

نعلم بان السقمونيا مبرد [illegible] قوله وكجعل النتيجة [illegible]

ان يقال كل انسان بشر وكل بشر متفكر فكل انسان متفكر فالاصغر والاوسط

واحد في المعنى فيكون الكبرى نفس النتيجة في الحقيقة [illegible] مصادرة على

المطلوب وهو ان يجعل الاوسط نفس الاصغر بتبديل لفظ مرادف وربما يجعل

الاوسط [illegible] نفس الاصغر كما يقال كل انسان متفكر وكل متفكر بشر [illegible] ان

الانسان بشر قوله [illegible] ومنه المتشابهة وكل قياس دوري [illegible] المتشابهة

وكل قياس دوري من جنس المصادرة [illegible] المتضايفة مثل قولنا هذا دواب

وكذا ابا ابن والثاني [illegible] الدوري هو ان يجعل النتيجة وعكس احدى المقدمتين

مبنى الاخرى كما يقال كل انسان ضاحك وكل ضاحك متفكر فكل انسان متفكر

ثم يقال [illegible] كل انسان متفكر وكل متفكر ضاحك فكل انسان ضاحك واما

الخطاء من جهة الصورة فبان يخرج عن الاشكال الاربعة لعدم تكرر الاوسط

كما يقال بعض الحيوان فرس وكل فرس حيوان فبعض الحيوان حيوان فان كان

[illegible] على المنقيه [illegible] طريق المجاز وكذلك قولنا كل انسان

حيوان والحيوان جنس [illegible] الكبرى ليست بكلية لان الحكم فيها على طبيعة

الحيوان [illegible] على الجزئيات فلا تكرر الاوسط واما الخطا

من جهة المادة والصورة [illegible] بعد معرفة القسمين المذكورين وهذا

[illegible] المنطق [illegible] الكلام في مبادي اللغة اعلم انه لما [illegible]

فصول الكتاب [illegible] الاصول من اللغة دعت الحاجة الى تعريف

المبادي [illegible] قوله ومن لطف الله تعالى احداث

الموضوعات اللغوية اراد به ان الله تعالى خص النوع الانساني من ساير

الحيوانات [illegible] وعنايات من جملتها احداث العبارات والموضوعات

اللغوية [illegible] الكلية والجزئية ليطلع بها كل واحد على ما في ضمير الاخر

قوله فلنتكلم على حدها اي على حد الموضوعات اللغوية او على اللغة

واقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها اما حدها فهو لفظ وضع لمعنى

قوله كل لفظ كالجنس شامل للموضوعات وغيرها فقوله وضع لمعنى

خرج المهملات وما دل بالطبع او العقل كآه فانه يدل بالطبع
على الم السعال لا بالوضع وكصوت فانه يدل بالعقل على وجود شيء ولا
خفاء انه لا بد من التعريف لفظ كل وبها انفق ذكرها من الوضعية واما
اقسامها فتنقسم الى مفرد ومركب فالمفرد هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد
فقوله اللفظ كالجنس عام للمفرد والمركب وقوله لمعنى واحد يخرج
منه المركب وقيل المفرد ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه فبالقيد
الاول خرج منه المهملات والطبيعيات كدلالة لفظ اح على السعال
واخ على الوجع وبالقيد الثاني خرج منه المركبات ويدخل فيه ما لا
جزء له اصلا كحرف وشي اذا جعل علما للشخص وانما دخل فيه نحو
لفظ انسان وعبد الله اذا كان علما لان لفظ انسان وان دلت على النوع
ولكن في حال كونها جزء للفظ الانسان لا يدل على شيء ولفظ عبد وان
دلت على العبودية ولكن في حال كونها جزء الاسم العلم لا يدل على شيء ويخرج
منه الحيوان الناطق اذا جعل علما لشخص من اشخاص الانسان فان الحيوان
يدل على الحيوانية التي فيه والناطق يدل على الناطقية التي فيه لكن في حال
العلم لم يقصد ذلك فلو قيل المفرد لفظ وضع لمعنى ولا جزء له يقصد به جزء
ذلك المعنى ليدخل فيه هذه الصورة ولكان الحد جامعا ومانعا قوله
والمركب بخلافه فيهما اي المركب بخلاف المفرد في الحدين المذكورين
اما مخالفته للحد الاول فلان يقال المركب هو اللفظ بمعنى ليس كله واحد
ولا يدخل فيه بعلبك لانه اعني كله واحد واما مخالفته للحد الثاني فبان
يقال المركب ما وضع لمعنى وله جزء يدل فيه على جزء معناه فيخرج منه
بعلبك لان جزءه فيه لا يدل على جزء معناه قوله ويحو يضرب بالعكس اي

في كل الى الملفوظ التركيبية فهو مركب مفرد على الحد الاول لانه كله واحد
لا مركب على الحد الثاني لان حرف المضارعة فيه يدل على موضوع ما واذا كان
مفردا ومركبا فعلى الحتم ان يكون نحو ضارب ومخرج ونحوهما من الاسماء المشتقات
مركبا لان في كل واحد حرفا يدل على معنى فيه كحرف المضارعة في الفعل المضارع
وينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف لانه اما ان يصلح لان يخبر به وحده عن
شيء او لا الثاني فان لم يصلح فهو الحرف وان صلح فاما ان يقترن باحد الازمنة
الثلاثة او لا المقترن فان اقترن فهو الفعل والا فهو الاسم وقد علم بهذا التقسيم
كل حد من الاسم والفعل والحرف قوله ودلالته اللفظية اي
ودلالة المفرد على المعنى لفظية وغير لفظية فدلالته اللفظية ان كانت
على كمال المعنى الموضوع له اللفظ تسمى دلالة مطابقة وان كانت على بعضه
تسمى دلالة تضمن وغير اللفظية تسمى التزاما وهو دلالة اللفظ على ما هو
خارج عن معناه ولا اشكال ان الدلالة اللفظية المحضة انما هي دلالة المطابقة
واما كل واحد من دلالة التضمن والالتزام تفتقر الى نظر العقل ولكن باعتبار
ان [illegible] التضمن داخل في مسمى اللفظ اطلق عليها اللفظية اعلم ان المراد
[illegible] ممن كان عالما بالوضع المعنى من اللفظ عند التلفظ به او التخيل
له هو دلالة المطابقة عن فهم تمام المسمى اللفظ بواسطة العلم بوضعه له وذلك
كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق ودلالة التضمن عبارة عن فهم جزء
مسمى اللفظ بواسطة العلم بوضعه لذلك المسمى وذلك كدلالة لفظ الانسان
على الحيوان وحده او الناطق وحده ودلالة الالتزام عبارة عن فهم امر خارج
عن مسمى اللفظ منه بواسطة العلم بوضعه له وانتقال الذهن من المسمى
الى ذلك الخارج وذلك كدلالة الانسان على الضاحك والاسد على الشجاع ووجه

حصر الدلالة في الثلث ان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يفهم منه ذلك المعنى
او جزؤه او لازمه الخارج منه فالفهم الاول هو دلالة المطابقة والثاني
دلالة التضمن والثالث دلالة التزام هذا ان فسرنا الدلالة بالفهم كما
فسرها به بعض الحذاق في هذا الفن واما ان فسرناها بكون اللفظ بحيث
اذا ذكر حصل الشعور بمعناه كما فسرها به بعض الناس فنقول دلالة
المطابقة عبارة عن كون اللفظ بحيث اذا ذكر حصل الشعور بتمام
مسماه بواسطة العلم بوضعه له ودلالة التضمن عبارة عن كون اللفظ
بحيث اذا ذكر حصل الشعور بجزء مسماه بواسطة العلم بوضعه له ودلالة
الالتزام عبارة عن كون اللفظ بحيث اذا ذكر حصل الشعور بلازم مسماه
بواسطة العلم بوضعه له والاصوليون يطلقون اسم اللزوم على اللازم به
سوا كان اللزوم بينهما ذهنيا او خارجيا والصحيح ان المعتبر في الالتزام
اللزوم الذهني لا اللزوم الخارجي اما الاول فلان اللفظ غير موضوع
لما هو الخارج عن المسمى فلو لم يكن بحاله ينتقل الذهن من المسمى اليه لم
يحصل فهمه واما الثاني فلتحقق دلالة الالتزام حيث انتفى اللزوم
الخارجي كدلالة لفظ العدم على الملكة والبصير على الاعمى والمطابقة
تستلزم التضمن بشرط كون الماهية مركبة وهما اي المطابقة والتضمن
تستلزمان الالتزام بشرط اللزوم الذهني والالتزام تستلزم التضمن بشرط
التركيب وهما اعني التضمن والالتزام تستلزمان المطابقة لانهما تابعان
لها والتابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع فوائد والمركب
جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة وتسمى كلاما قوله وضع
احترازا عن المهملات وقوله لافادة نسبة احتراز عما وضع لا لافادة نسبة كالمفردات

داباد

... النسبة اسناد احد طرفي الجملة الى الاخر بحيث يحسن السكوت عليه
ولا يرد عليه المركب التقييدي مثل قولنا حيوان ناطق ولا كاتب في قولنا
زيد كاتب ... ولا الضارب في نحو غلام زيد لان مثل ذلك لم يوضع لافادة نسبة
يحسن السكوت عليها ولا يتاتى الكلام الا في اسمين كقولنا زيد قائم او
فعل واسم كقولنا قام زيد واما في فعلين وحرفين او فعل وحرف او اسم
وحرف فلا يتاتى لانتفاء النسبة المعتبرة فيها قوله وغير جملة عطف على
محل الجملة ما وضع لافادة نسبة وذلك نحو غلام زيد وحيوان ناطق والذي في
الارض ... فان هذه مركبات لم توضع لافادة نسبة ولا تسمى جملة وكلاما
بل يطلق عليها المركب وتسمى مفردا ايضا والمفرد باعتبار وحدته ووحدة
... وتعدده وتعدد مدلوله اربعة اقسام فالقسم الاول وهو ان يكون
... او مدلوله واحدا ان اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي
سواء امتنع وجوده في الخارج كشريك الباري او امكن وجوده ولم يوجد
كالعنقاء او وجد واحد فقط مع امتناع غيره كالباري عز اسمه او مع امكان غيره
كالشمس او وجد كثير متناهيا كالكواكب او غير متناه كالنفوس والعقول
والكلي ان كان في اشتراكه تفاوت اما بتقدم وتاخر كالوجود المشترك بين
الخالق والمخلوق او بشدة وضعف كالبياض المشترك بين الثلج والعاج
فهو المشكك وان لم يكن فيه تفاوت بل حصوله في جميع افراده الذهنية والخارجية
على السوية فهو المتواطئ اي المتوافق افراده في معناه كالانسان والفرس
وانما سمي المشكك مشككا لانه يشابه اللفظ المشترك من وجه والمتواطئ
من وجه فيشك الناظر في التشخيص انه من قبيل المشترك او من قبيل المتواطئ وان لم يشترك
فيه كثيرون فهو الجزئي الحقيقي كزيد وعمرو ويقال للنوع جزئي اضافي باعتبار

اندراجه تحت جنسه كالعلم بتفصيله وقوله الثاني من الاربعه [illegible]
القسم الثاني من الاربعه مقابل القسم الاول وهو ان يكون اللفظ والمعنى
كثيرا كالحجر والمدر والشجر يسمى متباينه ومنها اي القسم الثالث
وهو ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا ان وضع [illegible] اللفظ لكل
المعاني على السويه كلفظ العين الموضوع للعوارض والشمس والذهب
يسمى مشتركا بالنسبه الى الجميع ومجملا بالنسبه الى الكل
ان لم يكن افادته في البعض اقوى فان كانت اقوى فبالنسبه الى ذلك
البعض يسمى ظاهرا وبالنسبه الى غير ذلك البعض يسمى مؤولا وان وضع
اللفظ لمعنى ثم نقل الى اخر فان لم يغلب استعماله في المنقول اليه
يكون بالنسبه الى الاول حقيقه وبالنسبه الى الثاني مجازا كالاسد
بالنسبه الى الحيوان المفترس والرجل الشجاع وان غلب استعماله
في المنقول اليه فان كان الناقل هو الشرع كلفظ الصلاة المنقوله
من الدعا الى الاركان المخصوصه والزكوه المنقوله من النماء الى
المقدار المخرج المشروع من النصاب ونحو ذلك يسمى منقولا شرعيا
وان كان الناقل هو العرف العام كلفظ الدابه المنقول عما يدب على الارض
الى الفرس والحمار يسمى منقولا عرفيا وان كان الناقل هو العرف الخاص
كاصطلاحات النحاة والنظار وغيرهم من العلماء يسمى منقولا خاصيه
واصطلاحيه القسم الرابع وهو ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى
واحدا كالشهم والنشاب والخمر والخندريس يسمى مترادفا فان كان
الغرض من ذكر اللفظ الثاني تقويه الاول يسمى تاكيدا كقولك القوم اجمع
وان كان عكس ذلك يسمى بدلا كقولك زيد اخوك وان كان الغرض هو الايضاح والبيان

يعني علم الله تعالى كقولك ابو حفص عمر قوله وكلها مشتق وغير مشتق
اي يكون الالفاظ في الاقسام الاربعه مشتق وغير مشتق صفه وغير صفه فالمشتق
قد يكون صفه كالضارب بالنسبه الى من صدر منه الضرب وقد لا يكون صفه بان نقل
عن الصفه وجعل علما كحاتم فانه مشتق من حتم الشي اذا وجب وقد جعل
علما للشخص او نقل عن فعل اما عن ماض كشمر او عن مضارع كتغلب او عن امر
كاصمت [illegible] المشتقات اعلام منقوله عنها لولا نقلها للعلميه واما
غير المشتق فقد يكون صفه كقولك فلان نصري وفلان بصري وقد لا يكون صفه
كرجل وفرس وعلم وجهل وقد يكون غير المشتق منقولا عن اسم عين
كاسد اعلم علي او عن اسم معنى كفضل واياس او عن صوت كببه و
[illegible] لمناسبه بين المنقول اليه والمنقول عنه يسمى المنقول
مرتجلا وان كان لمناسبه وهو ما ذكرنا من المنقولات الشرعيه والعرفيه
[illegible] كما تقدم ان كان بالتشابه يسمى المنقول مستعارا قال
[illegible] المشترك يقع على الاخ او قوله اختلف الناس في وجود
اللفظ المشترك فقال قوم بجوازه وقوم بوجوبه وقوم بامتناعه
والاصح جوازه ووقوعه اما جوازه فلانه لا يمتنع عقلا ان يضع احد القبيلتين
اسما ويضع الاخرى ذلك الاسم لغير ذلك المعنى ثم يشتهر الوضعان ويخفى
سبب وضعهما كان في جهه القبيلتين وايضا فان الوضع تابع لغرض المتكلم
وكانه قد يقصد تعريف الشي مفصلا وقد يقصد تعريفه مجملا اما لانه لم يعلمه
مفصلا او يعلمه ولكن يتعلق بتفصيله مفسده دون اجماله كما روي ان
كافرا سال ابا بكر عن النبي صلعم وقت ذهابهما الى الغار فقال ابو بكر رجل
يهديني السبيل واما وقوعه فلانه قد اطلق القرء على الطهر والحيض

واذا سمع لم يتبادر الى الفهم احد المعنيين دون الاخر ولا يمتنع ...
بل الذهن مترددا فلو كان مجازا في احدهما حقيقة في الاخر لتبادر الحقيقة
الى الفهم عند عدم القرينة ولو كان متواطيا لتبادر الى الفهم المعنى المشترك
بينهما فتردد الذهن وعدم ترجيحه دليل على ان القرء مشترك بين الطهر والحيض
وقيل انه على ما يظن انه مشترك فهو اما متواطئ او حقيقة في المعنى ومجاز في
الاخر فان القرء موضوع للانتقال من الطهر الى الحيض والعين موضوع للصفة الموجودة
في الة والشمس والذهب والعين الباصرة وهذا وان كان ممكنا لكن الظاهر
وقوع المشترك لما ذكرنا قوله واستدل لو لم يكن لخلت اكثر المسميات
عن الالفاظ اي واستدل قوم على وجوب وقوع المشترك بانه لو لم يكن واقعا
لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها لان الالفاظ متناهية ضرورة
تركبها عن الحروف المتناهية والمعاني غير متناهية لان الاعداد منها وهي
غير متناهية وخلو اكثر المعاني عن الالفاظ الدالة عليها مع الحاجة الداعية
اليها ممتنع قوله واجيب بمنع ذلك في المختلفة والمتضادة والانتفاء في غيرها
اي واجيب بان قيل قولكم المعاني غير متناهية ان عنيتم به ان المعاني المختلفة
والمتضادة التي يمكن اشتراك اللفظ بالنسبة اليها غير متناهية فلا نسلم
انها غير متناهية وان عنيتم به ان غير المعاني المختلفة والمتضادة غير متناه
فلا يفيدكم لان اللفظ انما يكون مشتركا بالنسبة الى المعاني المختلفة دون المتفقة
ولئن سلمنا ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية فما يتعقل منها متناه
وما لا يتعقل منها فلا يقصد الى تسميته ولئن سلمنا ان ما لا يتعقل منها يقصد الى
تسميته ولكن لا نسلم صدق قولكم ان كل ما تركب من المتناهي فهو متناه فان اسماء
العدد متركبة من الحروف المتناهية وهي غير متناهية ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم

لخلت اكثر الثانية وهو امتناع خلو اكثر المعاني عن الالفاظ الدالة
عليها فان اكثر المعاني لم يضع العرب بازائها الفاظا يدل عليه كانواع الروائح
وكثير من الصفات واستدل ايضا على وجوب وقوع المشترك بانه لو لم يكن
المشترك واقعا لكان الموجود في القديم والحادث متواطيا لان اسم الموجود يقع
عليهما حقيقة اذ لو كان مجازا في احدهما لكان نفيه جائزا لانه امارة المجاز
وهو ممتنع واذا كان الموجود حقيقة في القديم والحادث يكون متواطيا لان مفهوم
الموجود في الحادث لا يخلو اما ان يكون نفس مفهومه في القديم او مغايرا فان كان
نفسه لزم التواطؤ لان التشكيك لا يمنع اتحاد المفهوم وان كان مغايرا لمفهوم
الاسم الاخر اذ الاشتراك اللفظي عبارة عن كون اللفظ حقيقة في مفهومين متغايرين
فصاعدا والاشتراك منتف لان التقدير عدمه واذا ثبت ذلك لانه ورد انه لو لم
يكن الموجود مشتركا لكان متواطيا فنقول واللازم منتف وهو المراد بقوله اما الثانية
لان اسم الموجود اما ان يدل على ذات الله تعالى او على صفة زائدة على ذاته فان
دل على ذاته يلزم انتفاء التواطؤ لان ذات الله مخالفة لسائر الموجودات الحادثة
والا لزم اشتراكها في الوجود وهو محال وان كان دالا على صفة زائدة يدل لوله في
القديم اما نفس مدلوله في الموجودات الحادثة او مغاير له فان كان الاول يلزم مدلوله
في القديم واجب ومعلوم ان يكون الحادث مشاركا للقديم في الوجوب وهو محال
فان كان مغايرا يلزم انتفاء التواطؤ وهو المدعى واجيب بان الوجوب والامكان
لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم فان مدلول العلم والتكلم في القديم واجب وفي
الحادث ممكن مع ان كل واحد منهما مقول على القديم والحادث بالتواطؤ وفيه نظر
لان اطلاق العالم والمتكلم على القديم والحادث مثل اطلاق الموجود عليهما
فكل ما دل على عدم تواطؤ الموجود دل على تواطؤ العالم والمتكلم والجواب عنه

الالفاظ منزلة على القديم والحادث بالتشكيك لا بالتواطؤ ولا بالاشتراك حتى
لكن لقائل ان يقول قد اطلق الموجود على القديم والحادث بطريق الحقيقة
والاشتراك بينهما اما معنوي او لفظي والمعنوي منتف لان المعنى اما الذات او
الصفة ولا اشتراك فيهما لما تقدم فتعين الاشتراك اللفظي قوله قالوا لو
وضعت لاختل المقصود من الوضع الى القائلون بامتناع وقوع اللفظ المشترك
قالوا المقصود من وضع الالفاظ انما هو التفاهم والاطلاع على غرض المتكلم
فلو وضعنا الالفاظ المشتركة لاختل التفاهم ولم يحصل المقصود قلنا له
لا نسلم فانه يعرف بالقرائن ولئن سلمنا انه يخل التفاهم ولكن لا نسلم انه لم
يحصل المقصود فان التعريف الاجمالي مقصود كما ان التعريف التفصيلي مقصود
بدليل وجود اسماء الاجناس فانها لا تفيد فهم تفاصيل ما تحتها قال مسئلة
ووقع في القرآن الى وقع اللفظ المشترك في القرآن على الاصح خلافا لقوم والدليل
على وقوعه قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان القرء مشترك
بين الطهر والحيض كما تقدم وقوله تعالى والليل اذا عسعس فانه مشترك بين
اقبال الليل وادباره بالنقل عن ائمة اللغة والقائلون بعدم وقوع المشترك
في القرآن قالوا لو وقع فيه فلا يخلو اما ان يقع مبينا او لا فان وقع مبينا فقد
طال بغير فائدة اذ الفائدة تحصل عن البيان لا منه وان وقع غير مبين فلم
يفد في الحال شيئا ثم انه ان لم يبين بعد ذلك اصلا فلا فائدة فيه وان بين بعد ذلك
فالفائدة تكون في بيانه لا فيه مع انه قد لا يصل البيان الى المكلف فيبقى الخطاب
مجهولا غير مفيد واجيب بان المشترك نوع من انواع العموم عند الشافعي
والقاضي ابي بكر والعام مفيد في كلام الله تعالى لوقوعه فيه ولو سلم انه ليس بعام
ففائدته في غير الاحكام مثل فائدة اسماء الاجناس والصفات الواقعة في القرآن

وفائدته في الاحكام ان المكلف اذا سمع الخطاب يستعد للامتثال اذا بين
[illegible] قال مسئلة المرادف واقع على الاصح الى اقول
اختلفوا في وقوع المرادف في اللغة فمنع قوم من امتناعه وزعموا ان كل لفظ
ظن انه مرادف لغيره فهو متباين له اما بان يكون احدهما للذات والاخر
للصفة كالسيف والصارم او بان يكون احدهما للذات والاخر للذات مع الصفة معا
كا[illegible] والمنشد او احدهما للصفة والاخر لصفة الصفة كالناطق والفصيح
والاصح جواز المرادف ووقوعه اما جوازه فلانه لا يمتنع عقلا ان يضع احدى
القبيلتين اسما لمعنى والاخرى اسما اخر لذلك المعنى ثم اشتهر الاسمان كما ذكرنا
في المشترك واما وقوعه على المعنى فظاهر واما وقوعه فبالنقل عن العرب
ان الاسد والسبع موضوعان لمعنى واحد وكذا القعود والجلوس المعنى
كذلك من الخمر والخندريس والسهم والنشاب قالوا لو وقع المرادف
لعري احد اللفظين عن الفائدة لحصولها باللفظ الاخر قلنا لا نسلم بل فائدته
التوسعة في اللغة وتيسير النظم والنثر بالاقتدار على الاتيان بما هو الملائم
من احد اللفظين لاجل الروي او وزن البيت وكذا تيسير التجنيس والمطابقة والحسن
في النطق الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لارباب الادب قالوا اذا حصل
المعرفة بذكر احد اللفظين فذكر اللفظ الاخر تعريف للمعرف قلنا لا نسلم بل علامة
ثانية اذ يجوز ان يكون لشيء واحد علامات متعددة تعرف بكل واحدة من تلك العلامات
قال مسئلة الحد والمحدود ونحو عطشان نطشان وشيطان ليطان ليس
من التوابع غير مترادفين على الاصح لان الحد يدل على المفردات من الجنس والفصل
والمحدود يدل عليها وعلى الهيئة الاجتماعية ونطشان ونحوه من التوابع لا يفيد
بانفراده معنى اصلا والتقدم بل لا بد من تاخره عن المتبوع كما ان عطشان ونحوه

من المسموعات فانه يفيد بانفراده ويتقدم على التابع وقد يتوهم قوم ان التابع من قبيل
المترادف فان لانهما يتلازمان في الصوت وان التابع والمتبوع مترادفان لانهما
دالان على معنى واحد ولم يشترطوا اتحاد الاعتبار وهو شرط الترادف فيجب
الترادف والفرق بين المترادف والمؤكد هو انه ايضا يقويه للمؤكد [illegible]
ويشترط تاخره عنه بخلاف المرادف فانه لا يفيد تقوية الاخر واشترط تاخره عنه
والفرق بينهما اعني المؤكد والمرادف وبين التابع في اللفظ هو ان التابع لابد ان
يكون على وزن المتبوع ولا يفيد بانفراده معنى اصلا بخلاف المرادف والمؤكد
فان المرادف يفيد بانفراده معنى ولا اشتراط ان يكون على وزن مرادفه وبخلاف
المؤكد فانه لا اشتراط ان يكون على وزن المؤكد ويفيد معنى بانفراده في الجملة
قال مسئلة يقع كل من المترادفين مكان الاخر اذ يصح ان يقع [illegible]
من المترادفين مكان الاخر حال الافراد والتركيب لان كل واحد منهما معنى [illegible]
والاحق في التركيب كما يصح تركيب الكلام من احدهما يصح من مرادفه لانه يفيد
معنى يصح تركيبه من المترادف الاخر وذلك الغير لتقييد ذلك المعنى بعينه فاذا [illegible]
بدل قولك رايت اسدا رايت ليثا افاد عين ما افاد الاول [illegible] على انه يصح ان
يقع كل واحد من المترادفين مكان الاخر وقال قوم لو صح [illegible] ان يقع كل
منهما مقام الاخر عند التركيب [illegible] واذا وقع مقام الاخر [illegible]
عليه احكام الاخر من الاعراب وغيره فيها ان تقول خداى اكبر بدلا من قولك
الله اكبر ويقوم مقام تكبير الاحرام مع القدرة عليه ولكن لم يصح [illegible] مقامها
فدل على عدم صحة اقامة احد المترادفين مقام الاخر واجيب عنه بالتزام انه يصح
اقامة اكبر مقام تكبير الاحرام مع القدرة وهو مذهب ابي حنيفة
وبتقدير تسليم عدم الصحة فانما يصح هاهنا لما فيه من اختلاط اللغتين مع

خداى اكبر

اختلاط

اختلاط اللغتين فيه علمها فاما اذا كان المترادفان من لغة واحدة كان حكم كل واحد
منهما حكم الاخر فيقع مقامه وهذا هو المراد بقوله وبالفرق باختلاط اللغتين اي
واجيب بالفرق قال مسئلة الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول اعلم
ان حقيقة الشيء في اللغة عبارة عن ذاته الثابتة وهي فعيلة ماخوذة من الحق
والحق هو الثابت لانه مقابل الباطل والتاء فيها لنقل اللفظ من الصفة
الى الاسمية الصرفة لا للتانيث فانه يقال امراة قتيل ولا يقال قتيلة واما
في الاصطلاح فقال المؤلف الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول اي فيما وضع
له اولا وقوله اللفظ كالجنس عام للحقيقة وغيرها وبقوله المستعمل في وضع
اول خرج منه المهملات [illegible] والمجاز فان كل واحد منهما
ليس بمستعمل في وضع اول وخرج منه ايضا ما وضع اولا لمعنى ولم يستعمل
فيه [illegible] المستعمل [illegible] فانه وضع اولا للفعل الماضي ولم يستعمل
فيه فقط بل استعمل في الانشاء فصار حقيقة عرفية [illegible] عن جامع ولو قال الحقيقة
هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب لكان
جامعا ومانعا والحقيقة تنقسم الى لغوية وعرفية وشرعية فالحقيقة اللغوية
هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة كالاسد المستعمل في الحيوان المفترس
العريض الاعالي والانسان في الحيوان الناطق يخرج منه ايضا الوضع لانه غير مستعمل
وخرج ايضا المهملات لانها ما وضعت وخرج منه الحقيقة العرفية والشرعية
ومجازيهما لانهما ايضا غير مستعملة فيما وضع له اولا في اللغة لا يقال لفظ الدابة
مستعمل في بعض ما وضع له اولا في اللغة وهي حقيقة عرفية فدخل في الحد ما ليس
منه لانا نقول لفظ الدابة حقيقة لغوية في مطلق كل ما يدب على الارض ولكن
ان المطلق عن القيد فاستعماله في الدابة الخاص استعمال في غير ما وضع له اولا

في اللغة والحقيقة العرفية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في العرف
والعرفية ولا يكون لها وضع في اللغة لكن لم تستعمل فيها كلفظ القارورة فانها موضوعة
في اللغة ولكن لم تستعمل فيما استعملت فيه الان لوضع العرف [illegible] وقد يكون
لها وضع في اللغة وقد استعملت ولكن صارت مهجورة كالغائط فانه وضع
للموضع المطمئن من الارض في اللغة وقد استعمل فيها لكن صار مهجورا باستعماله
في الخارج المستقذر من الانسان بوضع العرف وقد يكون مدلول العرفية
بعض مدلول اللغوية كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب على الارض وفي
العرف لذوات الاربع والعرفية اما عام كالامثلة المذكورة واما خاص
كاصطلاحات العلماء مثل المبتدا المحكوم عليه والخبر المحكوم به في اصطلاح
النحاة والموضوع والمحمول في اصطلاح المنطقيين والموصوف والصفة في اصطلاح
المتكلمين والحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الشرع كالصلوة
والصوم والزكوة والحج ولا حصر فانه من الاحكام الشرعية [illegible]
وضع في اللغة كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء وقد لا يكون [illegible]
نحو طه وطس ويس عند من يقول بانها موضوعات شرعية [illegible]
اللغة ما ــــــــ المجاز المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح
اعلم ان المجاز في اللغة مفعل ماخوذ من الجواز الذي هو التعدي والانتقال
من موضع الى موضع ومنه يقال جاز فلان من موضع كذا اي تعداه والمجاز في
الاصطلاح يقال للفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح [illegible] اللفظ
كالجنس شامل للمجاز وغيره فقيد المستعمل [illegible] خرج عنه المهمل
وابتداء الوضع وخرج المستعمل في وضع اول كالحقيقة اللغوية والحقيقة
الشرعية والعرفية المستعمل في وضع اول ودخل فيه ما وضع اولا لمعنى ثم

استعمل فيهما [illegible] بل استعمل في غيره شرعا او عرفا حتى صار حقيقة لمعنى دخل
فيه لفظ المشترك الذي وضع اولا لمعنى ثم وضع ثانيا لمعنى اخر واستعمل فيه
فانه استعمل في غير وضع اول لكن [illegible] ولا بد من العلاقة [illegible]
ذلك عن مراد من يتكلم على وجه يصح احترز عن اطلاق نحو كلمة على طويل
عن [illegible] فانه وان كان استعمال لفظ في غير وضعه الاول لعدم وجود
العلاقة فيه ولكن لم يصح اطلاق القارورة على الحوض باعتبار انه [illegible] والمجاز
لغوي وعرفي وشرعي فاللغوي هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا
في اللغة كالاسد المستعمل في الرجل الشجاع والمجاز اللغوي قد يكون حقيقة
شرعية كلفظ الصلوة المستعمل في الاركان المخصوصة فمن جهة انه مستعمل
فيما وضع له اولا في الشرع فهو حقيقة شرعية ومن جهة انه منقول
عن [illegible] مستعمل في غير ما وضع له اولا في اللغة فهو مجاز لغوي وقد يكون
حقيقة عرفية كلفظ الدابة المستعمل في ذوات الاربع فمن جهة انه مستعمل
فيما وضع له اولا في العرف فهو حقيقة عرفية ومن جهة اختصاصه
ببعض [illegible] اللغوية فهو مجاز لغوي والمجاز العرفي هو اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له اولا في العرف كلفظ الدابة المستعمل في صورتها المنقوشة
والمجاز الشرعي هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا في الشرع
كلفظ الصلوة المستعمل في الطواف [illegible] ولا بد من العلاقة اذ لا بد
للمجاز من علاقة بينه وبين محل الحقيقة والا لم يكن مجازا بل يكون وضعا
جديدا والعلاقة بين محل الحقيقة والمجاز قد يكون بالشكل كاطلاق
الانسان على صورته المنقوشة على الحائط لمشابهة بالشكل وقد
يكون لمشابهة في صفة ظاهرة كاطلاق الاسد على الانسان الشجاع لا كالبخر

فى الصفة الشجاعة ولا يجوز اطلاق الاسد على الانسان الابخر لاشتراكهما فى
الابخرية لانها صفة خفية وقد يكون العلاقة باعتبار صفة كان محل التجوز عليها
كاطلاق اسم العبد على المعتق باعتبار انه كان عبدا وقد يكون باعتبار
ما يؤول اليه كاطلاق الخمر على العصير باعتبار انه يؤول اليها عالبا
او باعتبار المجاورة مثل قولنا جرى الميزاب وجرى النهر وان الجارى
هو الماء لكن باعتبار المجاورة اسند الجرى الى الميزاب والنهر
قوله ولا يشترط النقل فى الاحاد على الاصح اى لا يشترط النقل عن
اهل اللغة فى جواز استعمال احاد الالفاظ فى معناها المجازى بل العلاقة
كافية فى ذلك على الاصح واما القسم الثانى انه لو كان جواز استعمال
الالفاظ فى معناها المجازى مشروطا بالنقل لتوقف اهل العربية
فى استعمالهم الالفاظ فى محل التجوز على النقل ولكن لم يتوقفوا فى ذلك
فعلمنا ان النقل ليس بشرط واستدلوا ايضا على عدم اشتراط النقل
فى التجوز بانه لو كان نقليا لما افتقر التجوز الى النظر فى العلاقة بين
محل الحقيقة والتجوز بل كان النقل كافيا له فى التجوز ولكنه يفتقر
فى استخراج المجازات والاستعمال الى الاستعمال يدقق النظر فعلمنا ان النقل
ليس بشرط فى التجوز واجيب بان الافتقار الى النظر فى العلاقة
انما هو للواضع فى ابتداء وضعه لا لكل احد وان سلمنا ان غير الواضع
ينظر فى العلاقة ولكن انما ينظر للاطلاع على حكمة الواضع لعلمها
حسن المجاز لان التجوز موقوف على النقل قالوا لو لم يكن النقل
شرط التجوز لجاز تسمية نخلة لطويل غير انسان لتحقق العلاقة بينهما
ولجاز تسمية شبكة للصيد اما العلاقة موجودة بينهما ولجاز تسمية ابن

اذا لم يرد بالاشتراك الطول لا يخفى ان الاطلاق

بالاب فى التكلم لطول الملازمة بينهما ولكنه لم يجز التسمية فى هذه الصور فعلمنا
ان النقل شرط فى التجوز واجيب بان العلاقة كافية فى جواز التجوز
حيث لم يوجد مانع وفى هذه الصور قد وجد مانع والمانع لا يجب ان يكون
هو عدم النقل بل يجوز ان يكون منع من قبل اهل اللغة اذ يجوز ان يمنع الواضع
من التجوز فى بعض المواضع دون البعض قالوا لو جاز التجوز من غير نقل
لكان التجوز فى محل التجوز باسم الحقيقة قياسا او اختراعا والقياس لا يصح
فى اللغة والاختراع ليس من قبيل المجاز بل هو ابتداء وضع واجيب بان
ذلك ليس بقياس ولا اختراع بل هو قسم ثالث وهو انه علم بالاستقراء
ان العلاقة مصححة للتجوز حيث وجدت صح التجوز الا ان يمنع منه مانع
كان رفع الفاعل ليس قياسا على بعض الصور ولا اختراعا بل علم
ان الفاعلية مصححة لرفع الفاعل حيث وجدت ولم يتوقف اهل العربية
على التوقيف فى احاد صور الفاعل على انفرادها بل جعلوا الفاعلية مصححة
ونصوا على ذلك نصا كليا بحيث وجدت يرفع الا ان يمنع منه مانع من البناء
وغيره فكذلك هاهنا جعلوا العلاقة مصححة للتجوز بحيث وجدت صح التجوز
الا ان يمنع مانع قوله وقالوا تعرف المجاز بوجوه بصحة النفى اى
اذا ورد لفظ فى معنى متردد بين الحقيقة والمجاز يعرف كونه مجازا فيه
بوجوه بصحة النفى فى نفس الامر كقولك للانسان الذى يمرح حمارا للبلادة
انه ليس بحمار فانه يصح ولو قلت انه ليس بانسان لا يصح فصحة النفى
دليل المجاز وامتناع النفى دليل الحقيقة قالوا وهو دور لان
صحة النفى لا تعرف الا بعد معرفة كون اللفظ مجازا فلو عرف كونه مجازا
بصحة النفى لزم الدور وكذلك فى الحقيقة فان امتناع النفى لا يعرف الا بعد

تقرير هذا الدليل انه لو جاز اطلاق اسم محل الحقيقة على محل المجاز من غير نقل كاطلاق النخلة مثلا على المنارة بالمجاز لكان الاطلاق اما بالقياس على اطلاقها على الانسان الطويل لاشتراك امر معنوى بين المنارة والطويل او باختراع لغة لنوى غير لغة العرب وكلاهما محال بيان الملازمة ان اطلاق النخلة على المنارة بسبب اطلاقها على الانسان الطويل تبين واللغة لا تثبت بالقياس وان لم يكن كذلك كان اختراعا للغة لعدم جريان الاطلاق المذكور على المنارة لغة العرب ولم يكن مجازا بل ابتداء وضع وهو المراد من التقييد المجاز والله اعلم

معرفة الحقيقة فلو عرفت الحقيقة بامتناع النفي يلزم الدور قوله وبعدم
وبأن يتبادر غيره اي ويعرف المجاز ايضا بان يتبادر غيره الى الذهن
لولا القرينة عند اطلاق اللفظ وذلك عكس الحقيقة لانها يتبادر
الى الفهم عند عدم القرينة لا غيرها واورد على ذلك اللفظ المشترك
فانه حقيقة في مدلولاته مع انه لو اطلق لم يتبادر شيء منها الى الذهن
عند عدم القرينة فالقول بانه يعرف الحقيقة بتبادره الى الفهم
من اطلاق اللفظ لا غيرها لولا القرينة باطل فان اجيب
بان المشترك حقيقة في واحد من مدلولاته على سبيل البدل لا في
كل واحد على سبيل التعيين وواحد لا بعينه يتبادر الى الفهم عند الاطلاق
قلنا يلزم من ذلك ان يكون المشترك مجازا في مدلولاته المعينة لانه غير
متبادر الى الفهم ولم يقل به احد ويعرف المجاز ايضا بعدم اطراده في
مدلوله كاطلاق نخلة على الانسان الطويل بانه غير مطرد في طويل غيره قوله
ولا عكس اي ولا يلزم من انتفاء عدم الاطراد وهو وجود الاطراد انتفاء المجاز لان المجاز قد يكون
مطردا كاطلاق الانسان على الناطق فان دلالته النفس مجاز مطرد وقد
لا يكون مطردا فيصدق كل ما هو غير مطرد فهو مجاز ولا يصدق كل ما
هو مطرد فهو غير مجاز قوله واورد السخي والفاضل اي فقيل ان عدم
الاطراد لا يدل على المجاز لان اسم السخي والفاضل حقيقة لمن هو غير الله
باعتبار انه كريم وعالم والله تعالى اكرم الاكرمين واعلم العالمين ولا
يجوز اطلاق اسم السخي والفاضل عليه وكذلك اسم القارورة حقيقة
في الزجاجة المخصوصة باعتبار انها مقر للمائع وهذا المعنى موجود في
الحوض والجرة والكوز ولا يجوز اطلاق القارورة عليها فان اجيب

بانه انما امتنع اطلاق اسم السخي والفاضل على الله تعالى
لان اسماء الله تعالى توقيفية او مانع لغوي يمنع اطلاق اسم القارورة على غير
الزجاجة المخصوصة فحسن يلزم الدور لانا نسلم ان بعض الحقيقة لا يطرد
ولا يتبدل اي قال المجاز يعرف بعدم الاطراد المختص به فمعرفة المجاز يتوقف
على معرفة عدم الاطراد المختص بالمجاز ومعرفة عدم الاطراد المختص
بالمجاز يتوقف على معرفة المجاز ضرورة توقف معرفة المختص بالشيء على معرفة
ذلك الشيء وهو دور ممتنع او تقول المجاز يتوقف على معرفة عدم الاطراد
بلا مانع وعدم الاطراد بلا مانع انما يعرف بالمجاز لان عدم الاطراد بالمانع مختص
بالحقيقة قوله وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة اي ويعرف المجاز
ايضا بجمعه على خلاف جمع الحقيقة وذلك كالامور جمع امر للفعل فان الامر
حقيقة في القول الدال على طلب الفعل مجاز للفعل في مثل قوله تعالى وما امر فرعون
برشيد فجمع المعنى الاول اوامر ويعرف ذلك بان جمع الامر بمعنى الفعل امور
مخالف لجمع الامر بمعنى القول الذي هو اوامر امتنع ان يجمع امر بمعناه المجازي
على اوامر قوله ولا عكس اي ولا يلزم اختلاف جمع المجاز لجمع الحقيقة
انتفاء المجاز لان الحمار حقيقة في الحيوان الناهق ومجاز في الرجل البليد
وجمعه حمر في الصورتين وكذلك جمع اسد لمعناه المجازي ليس مخالف
لجمعه لمعناه الحقيقي بل جمعه جمع متحد في الصورتين قوله وبالتزام
تقييده اي ويعرف المجاز ايضا بالتزام اهل اللغة تقييد اللفظ بغيره
عند استعماله في غير موضوعه الحقيقي واطلاقه عند استعماله في موضوعه
الحقيقي وذلك مثل جناح الذل ونار الحرب فانهم قيدوا الجناح بالذل
والنار بالحرب في مجازهما لا في حقيقتهما ويعرف ايضا بان يكون الاسم الموضوع

لمعنى باسرنا اطلاقه عليه على تعلقه حتى [illegible] في موضع [illegible]
ومعقولا وبكر الثقفان لمعنى [illegible] الله الا [illegible] اسناد الى [illegible]
قوله واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان الحقيقة اللفظ الذي
وضع لمعنى اولا وقبل استعماله فيه لا يوصف بكونه حقيقة ولا مجازا لانه
مجازا فيه لان الاستعمال لابد منه في الحقيقة والمجاز والاستعمال
منتف [illegible] وضع الواضع فلا يكون حقيقة ولا مجازا قوله
وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس اي
اختلفوا في ان اللفظ اذا كان مجازا في معنى فهل يستلزم ان يكون
حقيقة في غيره فاثبته قوم ونفاه قوم واطلاقه انه اذا كان
حقيقة في معنى لا يستلزم ان يكون مجازا في غيره وهو المراد بقوله
بخلاف العكس قوله الملزوم اي المثبت لكون المجاز مستلزما للحقيقة
يستدل على ذلك بان المجاز لو لم يستلزم الحقيقة لعري الوضع [illegible]
عن الفائدة لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له [illegible] ولو لم
يستعمل فيما وضع له اولا لم يكن حقيقة فيه لعري الوضع الاول [illegible]
عن الفائدة وهو غير جائز ولكان [illegible] عري الوضع الاول [illegible] الفائدة
اذ من فوائد المجاز والمعنى من الاستعمال والنافي استدل بان المجاز
لو استلزم الحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل
حقيقة ولكن ليس كذلك فالمجاز لا يستلزم الحقيقة قال [illegible] هذا
مشترك الالزام لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا فالوضع
الاول لازم فيه وليس لنحو قامت الحرب على ساق وضع اول فهو كما
يرد نقضا على استلزام المجاز الحقيقة يرد نقضا على استلزام المجاز الوضع

[illegible] ان قيل له وضع اول فالمستدل يستدل ايضا بان المجاز
[illegible] الحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق حقيقة لانه مجاز
[illegible] لازم فيه ولو لم يكن له حقيقة لعري الوضع الاول
عن الفائدة وهو غير جائز فيلزم ان يكون لنحو قامت الحرب على ساق
حقيقة ولكن ليس كذلك كالمستدل بالشيطان له حقيقة لان
قامت حقيقة في الفعل التام والحرب حقيقة في المقاتلة واسناد قامت
الى الفاعل المؤنث حقيقة قلت هذا وارد عليك لا علي اعلم
ان حقيقة قامت الحرب قامت اصحاب الحرب فحذف المضاف واقيم المضاف
اليه مقامه فصار مجازا كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها
اي اهل الحرب واسناد شابت لمة الليل الشعر حقيقة لكن اضافة
لمة الى الليل [illegible] في السواد مجاز قوله والحق ان المجاز
[illegible] في التركيب اعلم ان المجاز اما ان يقع في مفردات
الالفاظ او في اسناد بعضها الى بعض او فيهما جميعا اما الذي يقع في المفردات
فهو كاطلاق اسم الاسد على الشجاع والحمار على البليد واما الذي يقع
في الاسناد فقط فهو ان يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة
في موضوعه الاصل ويسند بعضها الى غير ما هو منتسب اليه في
نفس الامر وذلك كقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي
فكل واحد من الالفاظ المفردة في هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلي ولكن
اسناد اشاب وافنى الى كر الغداة ومر العشي اسناد الى غير ما هو
منتسب اليه في نفس الامر لان الشيب والفناء في نفس الامر انما يحصلان
بفعل الله تعالى لا بكر الغداة ومر العشي فاسنادهما اليهما يكون مجازا

ومن ذلك قولهم نهارك صائم وليلك قائم ونام ليلي وتجلى همي فان كل واحد من هذه الالفاظ مستعمل في موضوعه الاصلي غير ان اسناد صائم الى النهار وقائم الى الليل ونام اليه اسناد الى غير ما هو منتسب اليه في نفس الامر لانه معلوم ان النهار لا يصوم والليل لا ينام ولا يقوم ومن ذلك يعرف ضعف قول من قال والحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب واما المجاز الذي يقع في المفرد والاسناد معا فهو كقول القائل لصاحبه احييتني برؤيتك فانه جعل المسرة حيوة وهو مجاز في المفرد ثم اسندها الى الرؤية وهو مجاز في الاسناد ومن ذلك قوله احياني اكتحالي بطلعتك وقال المولف في قول عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد بعيد لاتحاد جهة الاسناد اعلم انه ان اراد باتحاد جهة الاسناد انه لم يكن منتسبا الى غير ما هو له في نفس الامر لا يكون اسناده في العقل الى غير ما هو منتسب اليه بغير تاويل فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان كل واحد من صائم وقائم في قولهم نهارك صائم وليلك قائم منسوب في نفس الامر الى غير النهار والليل وقد اسند الى النهار والليل فجعلا جزئين لهما مجازا وان اراد باتحاد جهة الاسناد ان المراد من قوله احياني اكتحالي بطلعتك عين المراد من قوله سرتني رؤيتك الا انه بدل صيغة سرتني باحياني وصيغة رؤيتك باكتحالي بطلعتك فالتغيير انما حصل في صيغة المسند اليه والمسند به لا في الاسناد فهو ممنوع ايضا لانه ليس المراد من قوله احياني اكتحالي بطلعتك عين المراد من قوله سرتني رؤيتك بل المراد منه المبالغة والمزية التي لا تحصل الا في المجاز والحكم بان ذلك مستفاد من تغير المسند اليه والمسند به لا من الاسناد تحكم محض لانا نعلم انه لو لم يكن هذا الاسناد لم يحصل تلك المبالغة والمزية وان اراد باتحاد جهة الاسناد ان الاسناد ليس بلفظ بل هو امر معقول والمجاز

الى غير ذلك فهو ان المستعمل في غير ما وضع له اولا فهو مسلم ولكن الشيخ عبد القاهر لم يقل بان المجاز في الاسناد لغوي بل قال انه عقلي ولو قال فيه دال المجاز اعلم ان احد ... من الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد عرض ... اذا كان في المفرد ... الكلمة نوعية ولو قيل لو استلزم لكان لفظ الرحمن حقيقة ... المجاز لا يستلزم الحقيقة لانه لو استلزمها لكان لفظ الرحمن حقيقة ... وكذا ... حقيقة ولكن ليس كذلك لكان نحو ان لفظ الرحمن وضع في اللغة باعتبار ... الرحمة ولم يستعمل فيه ليكون حقيقة بل اطلق على ذات الله تعالى خاصة وكذلك لفظ عسى فانه في اللغة للاخبار عن الماضي ولم يستعمل فيه قط بل في الانشاء ولقائل ان يقول ... المجاز مستلزم للحقيقة لانه لو لم يستلزمها لكان لفظ الرحمن حقيقة في موضوعه الاصلي والا لعرى الوضع الاول عن الفائدة فلا يلزم من ... الوضع الاول عن الفائدة بل فائدة المجاز اذ هو مستفاد من الوضع الاول لعلمنا عرى عن الفائدة ولكن لا نسلم ان ابتناء عرض الواضع واجب ولين ... ولكن لا نسلم وجوبه على تقدير عروض المانع فان الشرع قد منع من اطلاق لفظ الرحمن على غير الله تعالى والعرف منع من اطلاق لفظ عسى على المعنى الاخباري ولقائل ان يقول منع الشرع من ذلك لا يدل على انه لم يستعمل في الاخبار قط لجواز انه استعمل فيه ثم نقله العرف الى الانشاء وقال الشاعر لمسلمة وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فوجب استعمال الرحمن في غير الله تعالى قال مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فحمله على المجاز اولى لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند عدم القرينة بخلاف المجاز فان اللفظ الذي له مجاز ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة وان لم يتجرد عنها حمل على المجاز فيفيد على كلا التقديرين فلا يخل بالتفاهم ولان الاشتراك مما يودي الى المستبعد من وضع لفظ واحد لمعنيين متضادين او متناقضين بخلاف المجاز

كلهجون

لزيد قام زيد لسيقا

فانه لابد فيه من علاقة ولا علاقة بين المتناقضين وان المشترك محتاج في فهم
كل واحد من معانيه الى قرينة بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة وان المجاز
اغلب واكثر وقوعا في الكلام من المشترك والكثرة امارة الظن فيحمل الفرد عليه
وايضا المجاز يكون ابلغ واوجز واوفق فان قولك سلام على المجلس العالي ابلغ من قولك
سلام عليك لاختصاصه بمزيد التفخيم والتعظيم ولذلك قولك رايت اسدا اشجع
واوجز من قولك رايت رجلا هو مثل الاسد في شجاعته وقوة بطشه والغائط
عن الخارج المستقذر من الانسان فالغائط الذي هو اسم المكان المطمئن من الارض
ارفق من التعبير عنه باسم حقيقته وايضا يتوصل بالمجاز الى السجع والمقابلة
والمطابقة والمجانسة والروي وسائر انواع البديع مما لا يمكن التوصل اليها الا بالالفاظ
المشتركة قوله وعورض بترجيح الاشتراك اي بمثل ما ذكرتم في ترجيح المجاز فعارض
بما يدل على ترجيح الاشتراك من وجوه الاول ان المشترك مطرد في جميع موارده لانه
فان وجدت القرينة حصل الاطلاع على مراد المتكلم وان لم توجد يتوقف فلا
يضطرب بخلاف المجاز فانه غير مطرد لان العلاقة غير كافية في جميع الصور فيها
يضطرب في الاصطلاح على مراد المتكلم الثاني ان المشترك يشتق
منه اسم الفاعل والمفعول وغير ذلك فيتسع الكلام كلفظ الامر بمعنى القول فانه
لما كان حقيقة فيه يشتق منه الامر والمامور وغير ذلك فلم يشتق منه اذا كان
بمعنى الفعل لما كان مجازا فيه الثالث انه يصح المجاز في كل واحد من معنى
المشترك فيكثر الفائدة بخلاف المجاز الرابع ان المشترك مستغن عن العلاقة
وعن الحقيقة بمعنى انه لا يحتاج الى الحقيقة اخرى ومستغن عن مخالفة ظاهر
اذ هو حقيقة في جميع مدلولاته وهو ممن فيه عن الغلط عند عدم القرينة اذ يتوقف
بخلاف المجاز فانه محتاج الى العلاقة والحقيقة والى الحمل على غير الحقيقة

ابلغ م

فانه لا يجوز التجوز في المجاز

فانه لا يطلق بالمجاز على طريق غير الاسناد

٢٤

الذي هو المعنى الحقيقي للفظ تعين والا يؤمن فيه عن الغلط عند سماع اللفظ والعقل
عن القرينة قوله وما ذكر من انه ابلغ مشترك فيهما اي وما ذكر في بيان ان المجاز
ابلغ في الكلام فهو مشترك بين المجاز والاشتراك وفيه نظر لانه معلوم ان الجزم والمبالغة
والطباق وغيرها من الاستعارات التي يستفاد من المجاز لا يمكن استفادتها من غيره قوله
والحق انه لا يقابل الاغلب اي ما ذكر في بيان رجحان الاشتراك
على المجاز اذ الاشتراك ليس غالبا في الكلام بخلاف المجاز فانه اغلب واكثر
وقوعا منه حتى قيل اكثر اللغة مجاز ولذلك اذا وقع التعارض بين الاشتراك
وبين النقل والاضمار والتخصيص يكون المشترك مرجوحا اما بينه وبين النقل
فلان اللفظ المنقول قبل النقل يفهم منه المعنى المنقول عنه وبعد النقل
يفهم منه المعنى المنقول اليه فلا يخل بالتفاهم بخلاف المشترك فانه لولا القرينة
يبقى مجملا مخلا بالتفاهم فلذا يكون مرجوحا واما بينه وبين الاضمار فلان الاضمار
انما يحسن حيث يكون المضمر متعينا كقوله تعالى واسأل القرية فان كل واحد يعلم
ان المراد منه واسأل اهل القرية وعلى هذا التقدير لا يخل بالتفاهم بخلاف الاشتراك
فانه مخل بالتفاهم واما بينه وبين التخصيص فلان التخصيص راجح على المجاز على
ما سيأتي والمجاز راجح على الاشتراك بما تقدم فيكون التخصيص راجحا على الاشتراك
واذا وقع التعارض بين المجاز والنقل فالمجاز اولى لان النقل لا يحصل الا عند
اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع وذلك متعذر او متعسر واما المجاز فيكفي
فيه حصول قرينة تمنع من حمل اللفظ على حقيقته وهي سهلة الوجود وبها وقع
التعارض بين المجاز والاضمار فالمجاز اولى لانه اكثر وقوعا والكثرة تدل
على قلة مخالفة الدليل وان وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان
التخصيص اولى لان اللفظ في التخصيص يبقى مستعملا في بعض موضوعه

الاصل وفي المجاز لم يبق مستعملا في شيء من موارده الا بحجة او القرينة التي تميّز
بين النقل والاضمار فالاضمار اولى والدليل عليه عين ما ذكرنا في اولوية الاضمار
اولى من النقل وان يرجع التعارض بين النقل والتخصيص فالتخصيص اولى
لان التخصيص اولى من المجاز والمجاز اولى من النقل على ما تقدم فيكون التخصيص
اولى من النقل فاذا وقع التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص اولى
لانه اولى من المجاز الذي هو اولى من الاضمار على ما تقدم بالاحتجاج الى العلم
الشرعيه واقعه اي الحقيقة الشرعيه واقعه خلافا للقاضي ابي بكر رحمه الله الحقيقة
في الكلام وضع الشارع لفظا لمعنى سواء كان ذلك اللفظ والمعنى معلومين عند
اهل اللغه او مجهولين او احدهما معلوما والاخر مجهولا واتفقوا على امكانها وفي وقوعها
فنفاه القاضي ابو بكر مطلقا واثبته المعتزله مطلقا وزعموا ان الاسامي الشرعيه
منقسمه الى ما تطلق على الافعال الفرعيه كالصلوة والصوم والحج والى
المطلق على الافعال الاصوليه كالاسلام والايمان او على الفاعل كالمؤمن
والكافر والفاسق وسموا هذا القسم بالاسامي الدينيه والمختار عند المصنف الاول
وان كان الكل اسما شرعيه والدليل على وقوعها هو انا نقطع بالاستقراء ان
الصلوة في الشرع للركعات المعروفه والزكوه لتنقيص النصاب على الوجوه
المخصوصه والصوم للامساك عن الطعام والشراب والجماع في الازمنه
المخصوصه والحج القصد الى الامكنه المخصوصه وهذه الاسامي منقوله عن
اللغه فان الصلوة في اللغه الدعا مطلقا والزكوه فيها النما مطلقا والصوم
فيها الامساك مطلقا والحج فيها القصد مطلقا ولم نفهم الان من هذه الالفاظ
سوى المعاني المخصوصه الشرعيه التي ذكرناها قوله قولهم بان الزيادات
شروط اي قالوا الحقيقة اللغويه باقيه في اطلاق هذه الالفاظ على المعاني المخصوصه

في المعنى وتعطى الا ان المراد من قوله تعالى اقيموا الصلوة هو الدعا الا انه جعل الزيادات
من الركوع والسجود وغير ذلك شروطا لاجزاء الدعا وصحته وكذلك المراد من قوله تعالى واتوا
الزكوه انما هو النمو الذي استفاد من بركة دفع حاجة المحتاجين وكذلك ايجاب حولان
الحول شرط لحصول هذا النما والمراد من قوله تعالى كتب عليكم الصيام هو الامساك
وتخصيصه بالازمنه المخصوصه المقرونه بالنيه شروط فيه والمراد من قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت انما هو القصد اليه والزيادات كالوقوف بعرفات وغيره
شروط في صحة هذا القصد وليس في ذلك ما يدل على تغيير الوضع اللغوي قوله
رد بانتفاء في الصلوة وهو غير داع ولا متبع اي فعلى التسليم ان الحقيقة اللغويه
باقيه في اطلاق هذه الالفاظ لان الصلوة في اللغه اما للدعا كما قال الشاعر
فصلى على دنها وارتسم او للمتابعه كما يسمى التالي مصليا لكونه تابعا للسابق
والحكم انه يطلق الصلوة وهو غير داع اما لانه اشتغل عن الدعا العرفي اولانه
اخرس والمتبع لا يكون متبوعا فكان ما يدل على انه ليس المراد من اطلاق
الصلوة معناها اللغوي بل المراد منه الاركان المخصوصه قوله قولهم
مجاز اي قالوا اطلاق هذه الالفاظ للمعاني الشرعيه مجاز لغوي لان الدعا
جزء الصلوة بل هو الجزء المقصود لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري والنما سبب
للزكوه وتسمية الشيء باسم جزء او اسم سببه مجاز لغوي قلنا ان اريد باطلاق
هذه الالفاظ لهذه المعاني استعمال الشارع لها في هذه المعاني الشرعيه
فهو المدعى ولا نزاع فيه انه يجوز ان يكون اللفظ الواحد مجازا لغويا من جهة
انه مستعمل في غير موضوعه اللغوي ويكون حقيقة شرعيه من جهة استعمال
الشرع له في معناه الشرعي وان اريد بذلك استعمال اهل اللغه لها في هذه
المعاني فهو خلاف الظاهر لان استعمال اللفظ في المعنى يستدعي معرفة ذلك المعنى

وانهم لم يعرفوا هذه المعاني المشروعة وان هذه المعاني

نفهم من هذه الالفاظ بغير قرينة ولو كان فهمها منها على حقيقتها

المجاز لما كان كذلك قوله القاضي لو كانت [illegible]

ابو بكر على عدم وقوع الحقيقة الشرعية [illegible]

لو كانت حقايق شرعية لفهمها الشارع [illegible]

لكان مكلفا له بما لا يفهمه وهو تكليف بالمحال [illegible]

فهمها الشارع لنقل الينا [illegible]

مثل هذه الامور لا بد وان يكون متواترا [illegible]

لا يفيد ومعلوم انه لا تواتر في ذلك واجيب بانه لا يلزم من

ان يكليف بما لا يطاق [illegible]

انما يكون بالنقل فقط بل يجوز ان يكون بالتفهيم [illegible] بالتكرير

من بعد اخرى كتعلم الاطفال اللغة من [illegible]

وكفهمنا في حق الاخرس باشارته [illegible] الالفاظ

حقايق شرعية في هذه المعاني لكانت غير عربية واللازم باطل

فالملزوم مثله بيان الملازمة هو ان اللفظ انما يكون عربيا اذا كانت

على ما وضعه اهل اللغة بازايه [illegible] وصورته واهل اللغة

لم يضعوا هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني واما بيان نفي اللازم

فلان هذه الالفاظ مذكورة في القران فلو لم تكن عربية للزم

ان لا يكون القران بتمامه عربيا ولكنه عربي لقوله تعالى

انا انزلناه قرانا عربيا انا جعلناه قرانا عربيا وما ارسلنا من

رسول الا بلسان قومه اعلم ان قول المولف واما الصغرى

ليس في الحقيقة الا في بيان نفي اللازم ونفي اللازم لا يطلق عليه الصغرى

ونفي الملزوم [illegible] واما الشارح فيه قول واجيب بانه عربيته لوضع

[illegible] مجازا او لعيب بان هذه الالفاظ عربية

[illegible] لهذه المعاني مجازا او حقيقة [illegible]

[illegible] لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية وانما

ذلك [illegible] مجاز لغوي ولكن يجوز ان يكون مجازا لغويا

[illegible] ان هذه الايات تدل على ان

القران كله عربي [illegible] قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا

[illegible] السورة والقران كما يصح اطلاقه

على [illegible] الاطلاق على سورة واحدة بل على انه واحد كالماء

[illegible] على البعض كما يصح اطلاقهما

على الكل [illegible] بخلاف المركبات كالرغيف

[illegible] فانه لا يصح اطلاقهما على بعضها ولئن سلمنا دلالة الايات

على كون القران كله عربيا ولكن بطريق الحقيقة او المجاز الاول ممنوع

والثاني مسلم وذلك لانه يصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي مجازا

واذا كان فيه ما ليس بعربي كشعر عربي فيه قليل من الفارسية يسمى عربيا

وكذا الشعر الفارسي يسمى فارسيا وان كان فيه يسير من العربية قوله

المعتزلة الايمان التصديق الى اخره المعتزلة على وقوع الحقيقة الشرعية

بان الايمان هو التصديق في اصل اللغة وفي الشرع هو فعل العبادات

من اقام الصلوات وايتاء الزكوة ونحوها لان فعل العبادات هو الدين

المعتبر والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فيكون فعل العبادات

الدينية [illegible] الا انه [illegible] على [illegible] الدينية ايضا شرعية

هو الايمان وانما قلنا ان فعل العبادات هو الدين القيم لقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة
ويوتوا الزكوة وذلك دين القيمة فقوله وذلك دين القيمة راجع الى
الكل ما تقدم ذكره من العبادات فيجب ان لم يتقدم هو الدين
وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
وانما قلنا الاسلام هو الايمان لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه فلو لم يكن الاسلام عين الايمان لكان الايمان غير مقبول
ممن ابتغاه لانه غيره لكنه يقبل فيكون الاسلام هو الايمان وايضا قال
الله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من
المسلمين فانه استثنى المسلمين من المومنين والاصل ان يكون المستثنى
من جنس المستثنى منه فلو لم يكن الاسلام هو الايمان لما صح هذا الاستثناء
وفيه نظر لانه يحتمل ان يقال اخرجنا من كان فيها من المومنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المومنين ان النصر عن التعمد وقوله
وعورض ما ذكروا في ان الاسلام هو الايمان عورض بقوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا فان ذلك
دل على ان الاسلام والايمان امران متغايران قوله وقالوا
لو لم يكن لكان قاطع الطريق مومنا الى والمعتزلة قالوا لو لم
يكن الايمان هو فعل العبادات بل كان التصديق لكان قاطع
الطريق مومنا لكونه مصدقا ولكنه ليس بمومن لانه مخزي يوم
القيمة بدليل قوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب عظيم وقوله حكاية عن اهل
النار ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمومن لا يخزى بدليل قوله تعالى

يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه واذا كان القاطع مخزيا والمومن لا
يخزى علم ان قاطع الطريق ليس مومنا واجيب بان قوله تعالى والذين امنوا معه
انما هو للصحابة خاصة ولا يتناول غيرهم ولا يلزم من نفي الخزي عنهم
نفي الخزي عن غيرهم او هو كلام مستانف غير متعلق بقوله يوم لا يخزي
الله النبي قوله مسئلة المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ
ابي اسحق والدليل على وقوعه انه قد شاع ان اهل اللغة اطلقوا اسم
الاسد على الانسان الشجاع والحمار على البليد واطلقوا شابت لمة الليل
وقامت الحرب على ساق وامثال ذلك على جاعل السفر الى غير ذلك واطلاق
هذه الالفاظ على هذه المعاني بطريق المجاز لانه لو كان بطريق الحقيقة
يلزم الاشتراك فيلزم ان يكون كل واحد منها حقيقة في معنى اخر فالاسد
في الشجاع والحمار في البهيمة واللمة في الشعر اذا جاوز شحمة الاذن ولكن
ليس بمشترك لان المتبادر الى الفهم من اطلاق لفظ الحمار انما هو
البهيمة وكذا في باقي الصور فلو كانت مشتركة لما كان كذلك فثبت
وقوع المجاز قوله المخالف المجاز يخل بالتفاهم فلا يقع
قلنا لا نسلم بل يفهم بالقرينة وغاية ما في الباب ان هذا استبعاد و
استبعاد الشيء لا ينافي وقوعه قوله مسئلة وهو في القران اي
المجاز واقع في القران خلافا للظاهرية بدليل قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه
تجوز بزيادة الكاف ولهذا لو حذف صح الكلام وكذلك قوله تعالى واسئل القرية
تجوز بالنقصان اذ المراد اهل القرية لاستحالة سوال القرية وكذلك قوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض وقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وكذلك
قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها الى غير ذلك من الاستعارات لاستحالة ان يكون

الحمار مزيدا والعصا عودا والمجاز اقتضيه كالاطلاق ... قلنا
كذب فلا يدخل في كلام الله تعالى واحتجوا على ... بان الحقيقة
نفيه صدق فيكون هو عينه اذ يصدق ان ... ليس بحمار
فيكذب انه حمار والا لزم ان يكون البليد حمارا او ليس بحمار فيجتمع
قلنا انما يكذب انه حمار اذا كان نفي الحمار عنه ... حقيقة
فاما اذا كان احدهما بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز فلا ... الذي
يكون كذبا ان كل عاقل يستحسن الاستعارة والتجوز ولا يستقبح
الكذب قالوا لو وقع المجاز في كلام الله تعالى لزم ان يكون الباري تعالى
متجوزا والاجماع منعقد على انه لا يجوز وصفه تعالى بكونه متجوزا او مستعيرا
قلنا مثل ذلك يتوقف على اذن الشرع لان ما اطلق من الاسماء على الباري تعالى
توقيفي قالوا المجاز لا ينبئ بنفسه عن المراد فوقوعه في كلام الله تعالى يوجب
الالتباس وذلك لا يليق به قلنا لا التباس مع القرينة الدالة على المراد
قالوا انما يعدل عن الحقيقة الى المجاز للعجز عن الحقيقة ولا عجز قلنا
لا نسلم بل يعدل عن الحقيقة الى المجاز لما فيه من زيادة الفصاحة والبلاغة
قالوا كلام الله تعالى حق فله حقيقة ولا شيء من الحقيقة بمجاز قلنا كلامه تعالى
حق بمعنى الصدق لا بمعنى انه مستعمل في موضوعه الاصلي قال مسئلة
في القرآن المعرب وهو عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون اقول
المعرب ما ليس من لغة العرب وقد استعملته العرب في كلامهم وقد اختلفوا
في انه هل هو موجود في القرآن ام لا فاثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه
الاكثرون دليل المثبتين المشكوة لغة هندية واستبرق وسجيل سنك وكل
لغتان فارسيتان وقسطاس لغة رومية والقرآن يشتمل عليها وقال

النافون ... اللغات ما اتفق فيه اللغات كالصابون والتنور فانه
قد قيل انه مما اتفق فيه جميع اللغات واقول قد استبعد قولهم قال
في المحصول اتفاق اللغتين كالصابون والتنور بعيد واجماع اهل العربية
على ان نحو ابراهيم منع من الصرف للعجمة والتعريف موضح لكون المعرب موجودا
في القرآن واحتج المخالف بما ذكر في التوضيح الى احتج المخالف بما ذكر من الادلة
في ابطال الحقيقة الشرعية وهو انه لو كان القرآن مشتملا على المعرب لغيرهم
الشايعة المتعارفة ولو فهمه لنقل الينا والنقل فيه اما ان يكون متواترا
او احادا والاحاد لا يفيد ... وايضا لو كان القرآن مشتملا على المعرب لزم ان لا
يكون القرآن بتمامه عربيا وهو خلاف قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وبلسان عربي
مبين وقد سبق الجواب عن ذلك واحتج ايضا بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا
لقالوا لولا فصلت آياته ااعجمي وعربي فانه نفى ان يكون القرآن اعجميا وقد قطع
اعتراضهم بتنوعه فلو كان القرآن مشتملا على المعرب لثبت اعتراضهم
بتنوعه واجيب بانا لا نسلم انه نفى التنوع لان المعنى من السياق اكلام
اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه وهم يفهمونها اي المخاطبون كانوا يفهمون
الكلمات المعربة الموجودة في القرآن وليس مسلما نفي التنوع ولئن سلم
نفيه مطلقا بل المسلم انما هو نفي تنوع خاص وهو ان يكون بعضه عربيا
وبعضه اعجميا لا يفهمه العربي قال مسئلة المشتق ما وافق
اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد شيء ما وقد يطرد كاسم
الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران قوله ما وافق اصلا
احتراز عن نحو جلس وقعد فانه لم يوافق اصلا فليس مشتقا وقوله
بحروفه الاصول احتراز عن الموافقة بالحروف الزائدة وعن نحو ففهل

فانه توافق اصلا وهو الرجع لمعناه دون حروفه [illegible]
احترز عن نحو رند فانه وافق اصلا وهو [illegible] بحروفه الاصلية
دون معناه قوله وقد تزاد بعض ما [illegible]
بان يقال المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول [illegible]
ما فعل هذا يخرج منه نحو العدل بمعنى العادل المشتق [illegible]
الفلك الذي هو جمع الا ان يقيد بعض ما [illegible] التغيير الموجود [illegible]
يدخل فيه لان العدل بمعنى الفاعل فيه تغيير تقديرا وجمع الفلك [illegible]
مغاير لضمة في حالة الافراد تقديرا ودخل فيه طلب بمعنى الطالب جمع طالب
من الطلب وعلم من [illegible] لان ضمة احرازها في [illegible] والتغيير قد يكون
بزيادة الحروف كالكريم من الكرم وقد يكون بنقصانها ككتب جمع كتاب
وقد يكون بزيادة الحركات كحسن من الحسن وقد يكون بنقصانها كاسد
جمع اسد وقد يكون بزيادة الحروف والحركة ونقصانها جميعا كقضبان
جمع قضيب وقد يطرد المشتق كاسم الفاعل والمفعول نحو العالم والمعلوم
وقد لا يطرد كالقارورة الماخوذة من القر فانها تطلق على كل مقر وكذا
الدبران ماخوذ من الدبر مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون
المشتق حقيقة ثالثها ان كان ممكنا اشترط اي اشتراط بقاء المعنى
في كون المشتق حقيقة ثلثة مذاهب احدها انه يشترط وثانيها انه
لا يشترط وثالثها ان كان بقاء المعنى ممكنا كالعالم والحامل يشترط وان لم
يكن ممكنا كالمخبر والمتكلم فلا يشترط قال المشترط لو كان اطلاق
الضارب على من صدر منه الضرب واسع حقيقة لا يصح نفيه عنه لان
صحة النفي من خواص المجاز ولكن يصح ان يقال انه ليس بضارب الان فعلنا

اذ ليس من الطلب وطلبه تغيير في الوزن

في كون المشتق منه

ان

[illegible] المطلق عليه بعد انقضاء الضرب مجاز ويشترط بقاء الضرب
[illegible] واجيب بان قولنا انه ضارب الآن اخص من قولنا انه ضارب
[illegible] الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا يلزم من صحة نفي الضاربية عنه في
الحال [illegible] انه لا يكون اطلاقها عليه بطريق الحقيقة قالوا لو صح اطلاق الضارب
عليه حقيقة بعد انقضاء الضرب لصح اطلاقها عليه قبل صدور الضرب منه
[illegible] واجيب بانه اذا كان الضارب بمعنى ثبت له
ضرب [illegible] ذلك [illegible] على من سيوجد منه ضرب المستقبل انه ثبت
له ضرب [illegible] في الماضي اعني الحال واحتج النافي للاشتراط
بقاء المعنى بانه اجمع اهل العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل
[illegible] اطلقوا عليه اسم الفاعل باعتبار ما صدر في الماضي واجيب بان
الاطلاق اسم الفاعل عليه باعتبار الماضي مجاز كما ان اطلاق اسم الفاعل
عليه باعتبار المستقبل مجاز بالاتفاق قالوا صح اطلاق عالم ومؤمن
على النائم مع انه غير متصف بالعلم والايمان في حال النوم واجيب بان
الاطلاق عالم ومؤمن على النائم انما هو بطريق المجاز لامتناع اطلاق اسم الكافر
على مسلم باعتبار انه كان كافرا فيما تقدم والا لزم صحة اطلاق اسم الكافر
على بعض الصحابة انه حقيقة وهو غير جائز باجماع المسلمين قالوا لو اشترط
بقاء المعنى لم يصح اطلاق اسم المخبر والمتكلم حقيقة لان بعد الفراغ
من التكلم لم يبق المعنى وقبل الفراغ لا يكون متكلما حقيقة لان بعض
الكلام لم يكن كلاما ولا يمكن ان يتلفظ بجميع حروفه دفعة واحدة واجيب
بان شرط كون المشتق حقيقة انما هو وجود ما منه الاشتقاق ان امكن
والا فوجود اخر جزء منه لان اللغة لم تبن على المشاحة في مثله بدليل

وهو الاصل المستقيم

كان هذا قول من قال يشترط بقاء المعنى [illegible]

صحة اطلاق الحال على زمان الحال حقيقة وان لم يكن مجموع اجزائه
موجودا وايضا لو تعذر اطلاق المتكلم والمخبر حقيقة لتعذر اطلاق
الحال على معناه حقيقة وهو باطل فان قيل لا يشتق اسم الفاعل
لشيء والفعل قائم بغيره الا يكون ان يشتق اسم الفاعل لشيء عن فعل قائم بغيره
وذلك الفعل قائم بغير ذلك الشيء بل يجب ان يشتق منه للمحل الذي قام به خلافا
للمعتزلة لنا الاستقراء بان اسماء الفاعلين نحو قائم وقاعد وما شاكل لم يطلق الا على
من قام به الفعل وما قالت المعتزلة مدرسة فانها مشتقة من الفعل
وضارب مشتق من الضرب والقتل قائم بالمقتول والضرب بالمضروب
ولا يسمى المقتول قاتلا ولا المضروب ضاربا مع ان القتل والضرب عبارة
عن التاثير وهو قائم بالفاعل قالوا اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار
المخلوق لان الخالق مشتق من الخلق والخلق غير المخلوق لانه لو كان
عينه والا فالخلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم العالم
لانه خلق وان كان حادثا يلزم التسلسل لافتقاره الى خلق آخر والكلام فيه
كما في الاول وهلم جرا وكلاهما محال فقد ثبت ان الخالق يطلق على الله تعالى
باعتبار المخلوق الذي هو نفس الخلق وهو غير قائم بذات الله تعالى والا لزم
ان يكون ذاته تعالى محلا للحوادث وهو محال واجيب اولا بان الخلق ليس
بفعل قائم بغيره بل هو قائم بنفسه وثانيا ان الخلق انما هو التعلق الحاصل
بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلا نسلم ان الباري تعالى بهذا الاعتبار
صح ان يشتق له منه اسم الفاعل جمعا بين الادلة مسألة
الاسود ونحوه من المشتق يدل على ذات متصفة بالسواد ونحو لا على
خصوص ذات من جسم وغيره بدليل صحة قولنا الاسود جسم ولو دل على

خصوص ذات من جسم وغيره لكان بمنزلة قولنا الجسم جسم او السواد سواد
ولتعذر ذلك فان قيل اذا قلنا في الجسم الاسود انه اسود فلا يخلو اما ان يكون
المقصود عين الجسم او غيره فان كان عينه فيكون بمنزلة قولنا الجسم جسم او الاسود
اسود فلا فائدة فيه ولو كان غيره فالمغاير انما يكون من الحاشيتين يصدق ان الجسم
غير الاسود لا كلما هو غير الاسود ليس باسود يصح ان الجسم ليس باسود
والعقد انه اسود هذا خلف مطلقا لا بد وان يكون المحمول غير الموضوع ومعنى
القضية الحملية ان ما يصدق عليه الموضوع يصدق عليه المحمول او يسلب عنه
ويجوز صدق امرين متغايرين على شيء واحد فالجسم والاسود امران متغايران
وصدقا على ذات الجسم مسألة لا تثبت اللغة قياسا خلافا للقاضي ابي بكر
وابن سريج وليس الخلاف في اسم العلم فانه وضع لشخص معين ارتجالا لا لمعنى مناسب
والقياس لا بد فيه من معنى جامع مناسب ولا في اسم الصفة نحو العالم فان تسميته
لكل من قام به علم ثابت بالوضع لا بالقياس ولا يجوز جلوس مع الفاعل فان
تعميمها ثابت بطريق الاستقراء وانما الخلاف فيما اذا وضع اسم باعتبار معنى يدور معه العنب مثلا
لمعنى يستلزم ذلك الاسم وجودا وعدما اي متى وجد ذلك المعنى في ذلك المعنى
وجد تسميته بذلك الاسم ومتى لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يوجد تسميته بذلك الاسم
فاذا وجد ذلك المعنى في محل المسكوت عنه فهل يجوز تسميته بذلك الاسم الحاقا
له بالمعين الذي وضع الاسم بازائه وذلك كما اذا شاهدنا ان عصير العنب
اذا وجدت فيه الشدة المطربة المخمرة للعقل يسمى خمرا واذا زالت عنه
الشدة زال عنه اسم الخمر والنبيذ وهو المسكوت عنه وقد وجدت فيه
الشدة المطربة المخمرة للعقل فهل يجوز اطلاق اسم الخمر عليه الحاقا
بعصير العنب المخمر للعقل وكذلك النباش هل يجوز اطلاق اسم السارق

كالعصير فانه يسمى خمرا لوجود التخمير فيه بخلاف الماء المطلق فانه لا يسمى به لعدم الوصف المذكور م

الحاقه بالسارق من الاحيا لاشتراكهما في اخذ ... الغير خفية ...
وكذلك اللايط هل يجوز اطلاق اسم الزاني عليه لاشتراكهما في الايلاج في الفرج
المحرم فذهب القاضي ابو بكر وابن سريج الى جواز تسميته ... عند ...
هذه الصورة قياسا ولكن اكثر علما ... واصحاب ابي حنيفة ...
وهو الذي اختاره المولف وقوله الا بنقل او استقرا التعميم ...
لا يسمى مسكوت عنه الحاقا بتسميته والمعنى انه لا تثبت ... الا بنقل او
استقرا وذلك كما ان تسمية الانسان الذكر رجلا في زماننا ليس ... الحاقا
على تسمية اهل اللغه رجلا في سالف الزمان بل يثبت بالنقل او بطريق
الاستقرا ان الرجل موضوع للتعميم اي لكل من وجد من الانسان الذكر
وكذا اسم الفاعل كقوله ضارب ...
البالغ في اي زمان فرضنا ان اللغه اصل من الاصول والقياس طريق يحتمل
الضعف فاثبات اللغه بالقياس اثبات للاصول بالمحتمل ... جائز
قالوا دار الاسم معه اي مع المعنى المناسب في اصل القياس وجودا وعدما
فالدوران دليل على ان ذلك المعنى في الاصل علة لتسمية ذلك الاسم وذلك
المعنى موجود في الفرع فيلزم وجود ذلك الاسم فيه قلنا كما دار الاسم مع ذلك
المعنى وهو الشدة المطربة المخمرة للعقل في صورة قياس النبيذ على الخمر
دار مع كون المعتصر من العنب وذلك غير موجود في النبيذ وكذلك اسم السارق
كما دار مع اخذ مال الغير خفية في صورة قياس النباش على السارق دار
مع كون الاخذ من مال الحي وذلك غير موجود في النباش وكما ان اسم الزاني
دار مع الايلاج في الفرج المحرم في صورة قياس اللايط على الزاني دار مع كون
الايلاج في القبل وذلك غير موجود في اللايط ما لو اثبت القياس شرعا
ومعنى القياس واحد وهو ممتنع في الشرع فكذا في اللغه تكيفا ان الشافعي

اوجب الحد على الشارب قياسا على السارق وسمى النبيذ خمرا واوجب
الحد ... قلنا الحد في الشرع ثابت باجماع ائمة الشرع فلولا الاجماع
لا ... القياس فيه ... الاجماع فيما نحن فيه من ائمة اللغه فلا قياس واما
قطع النباش ... فاما ان يكون الثبوت التعميم بطريق النقل والاستقرا
كما في تسمية الذكر رجلا او بالقياس ولكن لا لان النباش سارق والنبيذ خمر
يعني قيل للنبيذ خمرا كما قال عليه ... ان من السد خمرا
بالقياس الشرعي لمساواة المناط للمعنى والنبش للسرقة في المفسدة المناسبة
للحد الموجب في الشرع ولكن ان يقال تسمية الشافعي للنبيذ خمرا توقيف
من قوله عليه السلام ان من التمر خمرا الاية قوله مسئلة الحروف
الى اخره اقول ... الحروف جمع حرف وهو ما دل على معنى في غيره ومعنى
قول العلما الحرف لا يستقل بالمفهومية ان كونه دالا مشروطا في دلالته
على معناها الافرادي ذكر متعلقها فان الواضع وضع لفظة من للابتدا
وشرط في فهم هذا المعنى منها ذكر متعلقها فان قولك سرت من البصرة
معناه ابتدا سيري من البصرة فلا بد فيه من ذكر البصرة والا لم يفهم منه
الابتدا بخلاف لفظ الابتدا وابتدا فانه فهم معناه منه ليس مشروطا
بذكر متعلقه قوله في معناها الافرادي احتراز من معناها التركيبي في
قولك سرت من البصرة ابتدا فانه لا فرق بين لفظة من ولفظ الابتدا في انهما
يفتقران الى ذكر شي في فهم معناهما التركيبي واما الفرق بينهما بان
لفظة من يحتاج الى ذكر متعلقه وهو البصرة مثلا في فهم الابتدا منه ولفظ
الابتدا لا يحتاج الى ذكر المتعلق في فهمه منه وكذلك لفظة الى فانه
وضع الانتها الغاية وشرط في فهم هذا المعنى منه ذكر متعلقه بخلاف لفظ
الانتها وانتهى فانه لم يشترط في فهم معناه ذكر المتعلق وقوله غير مشروط

منها ذلك اى ذكر [illegible] اى دلالتها على معناها الافرادى [illegible]
ونحوه قولك ذو مال وفوقك وتحتك وان لم تذكر الاسم [illegible] لكن
مشروطا ذلك من جهة الدلالة الوضعية واما انه [illegible] ذكر
المضاف اليه لامر خارج وهو انه لما علم ان وضع ذو بمعنى صاحب انما
كان ليتوصل به الى الوصف باسماء الاجناس اعنى ذكر المضاف اليه
ولذلك لما علم ان وضع فوق بمعنى مكان انما كان ليتوصل به الى علو خاص
اعنى ذلك ذكر المضاف اليه وكذلك وضع تحت بمعنى مكان لما كان لغرض
التوصل به الى سفل خاص اعنى ذلك ذكر المضاف اليه لا انه مشروط
فى دلالته والحرف على اصناف منها حروف الاضافة وهو ما تفضى معانى
الافعال الى الاسماء وهو اما ان يكون بمعنى الحرف فقط واما بمعنى الحرف والاسم
او بمعنى الحرف والفعل اما الاول فهو من والى وحتى وفى والباء واللام
٢ ورب وواو القسم وتاؤه اما من فلابتداء الغاية وقد يكون لبيان
الجنس كقولك خاتم من فضة وقد يكون للتبعيض كقولك اكلت من الخبز
وقد يكون زائدة كقولك ما جاءنى من احد واما الى فلانتهاء الغاية
وقد يكون بمعنى مع كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم واما
حتى فهى بمعنى الى واما فى فللظرف كقولك زيد فى الدار وقد يكون
بمعنى على كقوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل وقد يتجوز بها فيقال
نظرت فى العلم الفلانى واما الباء فللالصاق كقولك مررت به وقد
يكون للاستعانة كقولك كتبت بالقلم وقد يكون للمصاحبة كقولك اشتريت
الفرس بسرجه وقد يرد بمعنى على كقوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار
يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك اى على قنطار

[illegible] او بمعنى من اجل كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب
شقيا اى من اجل دعائك وقد يكون زائدة كقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
واما اللام فللاختصاص كقولك المال لزيد وقد يكون زائدة كقوله تعالى
ردف لكم واما رب فللتقليل ولا يدخل الا على النكرة كقولك رب
رجل عالم واما واو القسم فبدل عن باء الالصاق فى قولك اقسمت بالله
والتاء بدل عن الواو فى تالله واما الثانى وهو ما يكون بمعنى الحرف والاسم
فهو على وعن والكاف ومذ ومنذ فاما على فللاستعلاء اما بمعنى الحرف
كقولك على زيد دين او بمعنى الاسم كقول الشاعر غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها
تصل وعن قيض بزيزاء مجهل واما عن فللمجاوزة بمعنى الحرف كقولك رميت
عن القوس او بمعنى الاسم كقولك من عن يمينه واما الكاف فللتشبيه
كقولك زيد كعمرو وقد يكون بمعنى الاسم كقول الشاعر يضحكن عن كالبرد المنهم
اى مثل البرد وقد يكون زائدة كقوله تعالى ليس كمثله واما مذ ومنذ فهما
لابتداء الغاية فى الزمان تقول ما رأيته مذ او منذ يوم الجمعة وقد يكونان
اسمين اذا رفعا ما بعدهما واما الثالث وهو ان يكون بمعنى الحرف
والفعل فهو حاشا وخلا فانهما يجر ما بعدهما بالحرفية وقد ينصبه بالفعلية
ومنها الحروف المشبهة بالفعل وهى ان وان وكان ولكن وليت
ولعل وكل واحد منها ينصب الاسم ويرفع الخبر ومنها حروف النفى وهى
ما ولا ولم ولما وان المخففة فما لنفى الحال او الماضى القريب من الحال
ولا لنفى المستقبل ولم ولما لقلب المضارع الى الماضى ولن لتأكيد
نفى المستقبل وان لنفى الحال كقوله تعالى ان كانت الا صيحة واحدة
ومنها حروف التنبيه وهى ها والا واما تقول ها افعل كذا والا

وأما سوف ومنها أفعل كذا وألا زيد قائم وأما إنك جالس ومنها حروف
النداء وهي يا وأيا وهيا وأي والهمزة ويا وأيا وهيا للبعيد منها وأي
والهمزة للقريب ووا للندبة ومنها حروف الإيجاب وهي نعم وبلى
وإي وأجل وجير وإن فنعم مقررة لما سبقها وبلى مختصة بالإيجاب
في إثبات بعد الاستفهام وإي يلزمها القسم وأجل وجير وإن لتصديق
المخبر ومنها حروف الاستثناء وهي إلا وحاشا وعدا وخلا
ومنها الحرف المصدري وهو ما وأن في قولك أعجبني ما صنعت وأن
في قولك أريد أن تفعل ومنها حروف التحضيض وهي لولا ولوما وهلا
وألا فعلت كذا إذا أردت الحث على الفعل ومنها حرف التوقع وهو
قد وهو في المضارع للتقليل وفي الماضي لتقريبه من الحال ومنها
حروف الاستفهام وهو الهمزة وهل نحو قولك أزيد قائم وهل زيد قائم ومنها
حروف الاستقبال وهي السين وسوف وأن ولن ومنها حروف الشرط
وهي إن ولو وأما ومنها حرف التعليل وهي كي في قولك قصدت فلانا كي يحسن
إلي ومنها حرف الردع وهو كلا في قولك جوابا لمن قال إن الأمير عدا
ومنها حروف اللامات وهي لام التعريف الداخلة على الاسم المنكر
لتعريفه كالرجل ولام جواب القسم في قولك والله لأفعلن كذا والموطئة
للقسم في قولك والله لئن أكرمتني أكرمتك ولام جواب لو ولولا في قولك
لو كان كذا لكان كذا ولولا كان كذا لكان كذا ولام الأمر في قولك ليفعل
زيد ولام الابتداء في قولك لزيد منطلق ومنها تاء التأنيث الساكنة
في قولك المرأة فعلت ومنها التنوين والنون المؤكدة في قولك
والله لأفعلن كذا ومنها حروف العطف وهي الواو والفاء وثم وحتى

واو

وأو وأما وإما ولا وبل ولكن أما الواو فقال المؤلف رحمه الله الواو
كقولك جاء زيد وعمرو يحتمل مع عمرو
للجمع المطلق لا الترتيب والمعية عند المحققين لنا النقل عن أهل اللغة
أنها للجمع المطلق قال أبو علي الفارسي أجمع نحاة البصرة والكوفة على أن الواو
للجمع المطلق فذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه أنها للجمع المطلق استدل
على ذلك بأن الواو العاطفة لو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى في البقرة ادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله في آية أخرى من الأعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب أو قولوا حطة مع قوله في آية أخرى من الأعراف وقولوا حطة
وادخلوا الباب سجدا لأن القصة واحدة وأيضا لو كانت للترتيب لم يصح
قول القائل تقاتل زيد وعمرو إذ لا ترتيب فيه ولكنه صح بالإجماع وأيضا
لو كانت للترتيب لكان قول القائل جاء زيد وعمرو بعده تكريرا ولكان
لعله لفظ بعده تكرير
قوله جاء زيد وعمرو قبله تناقضا ولما لم يكن كذلك بالإجماع علمنا أنها ليست
للترتيب وأجيب بأن استعمال الواو لغير الترتيب فيما ذكرتم من الصور
مجاز لما [illegible] من الأدلة على أنها حقيقة في الترتيب ومن جملة تلك الأدلة
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا ولا خلاف في أن الواو ههنا
للترتيب قلنا الترتيب مستفاد من فعل رسول الله صلعم وقوله صلوا كما رأيتموني
أصلي لا من كون الواو موضوعة للترتيب قالوا إنها للترتيب لما روي أنه لما
نزل قوله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله قالت الصحابة للنبي صلعم بم نبدأ
فقال ابدؤوا بما بدأ الله به فلولا أن الواو للترتيب لما قال كذلك قلنا لو
كانت للترتيب لما احتاجت الصحابة إلى السؤال عن ذلك لأنهم كانوا من
أهل اللسان فسؤالهم دل على أنها لغير الترتيب قالوا إنها للترتيب
لأنه روي أن رجلا قام بين يدي النبي صلعم وقال من أطاع الله ورسوله

فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فرد عليه الرسول صلعم وقال بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين قوله ومن عصاهما وبين قوله ومن يعص الله ورسوله قلنا انما رد عليه الرسول صلعم لترك افراد اسم الله تعالى بالتعظيم لا لان الواو بمعنى الترتيب بدليل ان معصية الله ورسوله لا ترتيب فيهما فان من عصى احدهما فقد عصاهما قالوا اذا قال الزوج لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق وقعت طلقة واحدة بخلاف قوله انت طالق ثلثا فانه يقع بها ثلث طلقات فلو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين الصورتين واجيب بانه لا نسلم انه يقع طلقة واحدة في الصورة الاولى بل يقع ثلثا وهو الصحيح عندنا عند احمد بن حنبل وبعض اصحاب الكرخي انه لا يقع الا واحدة فالفرق بين الصورتين ان ثلثا في قوله انت طالق ثلثا هو بيان وتفسير لما قبله والكلام يتم باخره بخلاف المكرر في قوله انت طالق وطالق وطالق فانه لا يصح ان يكون بيانا لما قبله وما قبله كلام تام وقعت به طلقة واحدة وحصلت البينونة فلا يمكن ان يلحقه طلقة اخرى قوله وقول مالك والاظهر انها مثل ثم اذا قال في الدخول بها اي والاظهر ان ما روي عن مالك انه قال الواو مثل ثم لم يقل بذلك ثم في الدخول بها فانه يقع سمع غير الدخول بها واما قال في الدخول بها فيقع ثلث طلقات بها اذا قال الزوج لزوجته المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ولم ينو التكرار التاكيد ولو قال نويت به التاكيد لم يقبل منه ولا يحمل ما نوى على التاكيد على الصحيح عنه كما لو قال انت طالق ثم طالق ونوى بالثالث تاكيد الثاني لم يقبل منه عند حلافا للشافعي وغيره واما الفاء وثم وحتى فانها

هذا انما ورد قول مالك حيث ورد الاظهر انها مثل ثم في افادة الترتيب ~~صحيح مجرا~~ وفي هذا يلزم ان يكون للترتيب فقال انما جعلها بمنزلة ثم في المدخول بها لا انه يقع بها الثلث ولا يقبل نيته في ارادة التاكيد كما في ثم لا انها مثل ثم في افادة الترتيب ومعه التكرار فترد انت طالق كلام لم يتم وتعد والثلث تفسير للاول والكلام انما يتم باخره بخلاف العطف فان الطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول فيقع الاول تاما فلا يلحق الثاني لحصول البينونة تم

سفى

سفى الجمع والتعقيب بمهلة وبلا مهلة باجماع الفقهاء فالفاء بمعنى الترتيب من غير مهلة وقد يرد بمعنى الواو كما في قول امرء القيس بسقط اللوى بين الدخول فحومل وثم بمعنى الترتيب بمهلة وحتى بمعنى جعل المعطوف جزءا من المعطوف عليه كقولك مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة واما او واما وام فانها بمعنى تعليق الحكم باحد المذكورين الا ان او واما يقعان في الخبر والامر والاستفهام وام لا يقع الا في الاستفهام غير ان او واما في الخبر للشك وفي الامر للتخيير واو في الاستفهام مع الشك في وجود الامرين وام مع العلم باحدهما والشك في تعيينه واما لا وبل ولكن فانها بمعنى مخالفة المعطوف للمعطوف عليه في حكمه تقول جاء زيد لا عمرو وما جاء زيد بل عمرو ولكن عمرو قوله ابتدا الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية اقول لما ذكر حد الموضوعات اللغوية واقسامها وما كان متعلقا بها شرع في بيان ابتدا وضعها وطريق معرفتها اما ابتدا وضعها فقد اختلفوا في ان ما وضع من الالفاظ لمعانيها هل كان لمناسبة بينهما فذهب الجمهور الى انه ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية خلافا لعباد بن سليمان وبعض ارباب علم التكسير لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه اذ لا يلزم من فرض وقوع ذلك محال ولنا القطع بوقوعه فان لفظ القرء وضع للطهر والحيض ولفظ الجون وضع للبياض والسواد ومن المستحيل ان يكون اللفظ الواحد مناسبا بذاته وطبعه للشيء ونقيضه او ضده قالوا لو كانت نسبة اللفظ الى جميع المعاني على السوية لم يختص بعض الالفاظ ببعض المعاني والا لكان ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الاخر من غير مرجح وهو

محال ولو ابطل على السوية لكان اللفظ مناسبا للمعنى اولا تخصيصه

وهو المطلوب قلنا انا نختم بعض الالفاظ بعض المعاني وجعلوا ابطاله

المختار لان نسبة المناسبة كانت سببا من ابلغ اللفظ للمعنى لكنه

في الواضع فقال الاشعري واضع اللغات هو الله تعالى وعلمها الانسان

بطريق الوحي او بخلق الاصوات والحروف واسماعها لهم او بخلق علم

ضروري لهم يدلالتها على المعاني وذهب ابو هاشم واتباعه الى ان واضع

اللغات هو البشر واحدا او جماعة وحصل التعريف للباقين بالاشارة

والقرائن كتعلم الاطفال اللغة من الوالدين بالاشارات وقرائن الاحوال

وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني القدر الذي يدعو به الانسان غيره الى

التواضع توقيفي لما يحتاج الى تعليم الله تعالى بطريق الوحي او غيره وما عدا

ذلك يحتمل ان يكون توقيفيا وان لا يكون وقال القاضي ابو بكر كل واحد من

هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته واما وقوع

البعض دون البعض فليس عليه دليل قاطع والظنون فيه متعارضة

وقال المولف ثم الظاهر قول الاشعري فانه قال قوله تعالى وعلم

آدم الاسماء كلها الى اخر الايه يدل على ان الاسماء كلها توقيفية واذا كانت

الاسماء توقيفية تكون الافعال والحروف كذلك اذ لا قائل بالفرق ولان

التكلم بالاسماء وحدها متعذر فلا بد من تعلم الافعال والحروف ليحصل

لحصول الغرض ولان الاسم انما سمي اسما لكونه علامة على معناه والافعال

والحروف كذلك قالوا المراد من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء الهامه وبعث داعيته

على وضعها كقوله تعالى في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه

ذلك وقوله تعالى في حق سليمان ففهمناها سليمن اي الهمناه وان سلم ان المراد به

اي في التسميات خلق الاصوات حتى قالت كل واحد منها اسمي هذا

آدم ع

تعليم

تعليم الاسماء كلها ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون اصلها توقيفيا لجواز

ان يكون من اصطلاح خلق سابق على آدم والله تعالى علمه ما اصطلح عليه غيره

آدم

... تعليم الاسماء كلها صريح في التعليم فحمله على الالهام خلاف الظاهر

وقولهم يجوز ان يكون علمها الله تعالى من اصطلاح خلق سابق عليه قلنا وان كان ذلك

محتملا الا ان الاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى الدليل قالوا المراد

من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء تعليم الحقائق لا تعليم الالفاظ الدالة عليها

بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة فان الضمير في عرضهم للمسميات لا

للاسماء قلنا قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء يبين ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات

واستدل ايضا على كون اللغات توقيفية بقوله تعالى ومن آياته خلق السموات

والارض واختلاف السنتكم فان المراد من اختلاف الالسنة اختلاف اللغات

بالاتفاق لا اختلاف هيئات الجوارح من الالسنة قلنا حمل قوله تعالى واختلاف

السنتكم على اختلاف اللغات ليكون توقيفية ليس اولى من حمله على اقدار الله تعالى

الناس على وضع اللغات لان التوقيف والاقدار في كل واحد منهما انه من الله تعالى

سواء قول البهشمية وما ارسلنا من رسول الا الاية احتج ابو هاشم ومن تابعه

على كون اللغات اصطلاحية بان قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه

يدل على كون اللغات سابقة على بعثة الرسل فلا يجوز ان يكون توقيفية

والا لزم الدور لان اللغات حينئذ يتوقف على بعثة الرسول وبعثة الرسول

يتوقف عليها وهو دور ممتنع فيكون اللغات اصطلاحية قلنا اذا كان

آدم هو الذي علمها لا يلزم الدور لان بعثته ما كانت موقوفة على لسان قومه

الموقوف على بعثته قال واما جواز ان يكون التوقيف بخلق الاصوات

او بخلق علم ضروري كما قاله الاشعري فهو خلاف المعتاد واحتج الاستاذ

ابو اسحق بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في تعريف المواضعة [illegible]
التسلسل لان ذلك القدر حينئذ يتوقف على اصطلاح اخر [illegible]
في الاول وهلم جرا فيلزم التسلسل وهو باطل وقلنا ان ذلك القدر
توقيفي والباقي يحتمل ان يكون توقيفيا ويحتمل ان يكون اصطلاحيا قلنا
لا نسلم ان ذلك القدر يتوقف على اصطلاح سابق ليلزم التسلسل بل
يعرف بالترديد والقراين كما ان الاطفال يتعلمون اللغة بالقراين والترديد
مرة بعد اخرى قوله طريق معرفتها التواتر اعلم ان طريق وصولنا الى العلم
اللغات انما هو التواتر وطريق وصولنا الى الظن بها انما هو الاحاد فما هو
معلوم لنا من الاسماء بحيث لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد
يعلم ان طريق معرفتها التواتر وما ليس بمعلوم لنا ولا تواتر فيه بل طريق تحصيل
الظن انما هو اخبار الاحاد قوله الاحكام اي الاحكام
الشرعية وهي تستدعي حاكما ومحكوما فيه ومحكوما عليه اما الحاكم فهو الله تعالى
وحسن الاشيا وقبحها بحكمه تعالى لا لذاتها خلافا للمعتزلة ولا حكم للعقل بان
الفعل حسن او قبيح في حكمه تعالى ويتفرع عليه ان العقل لا يوجب شكر
المنعم وان لا حكم قبل ورود الشرع قوله ويطلق لثلثة امور اي يطلق
الحسن والقبح لثلثة امور اضافية غير ذاتية احدها اطلاق الحسن على ما
يوافق الغرض والقبح على ما يخالفه وليس ذلك ذاتيا لانه يختلف باختلاف الاغراض
وثانيها اطلاق الحسن على ما امرنا الشارع بالثناء على فاعله والقبح على ما امرنا
الشارع بذم فاعله وذلك ايضا يختلف باختلاف ورود امر الشارع فلا يكون
ذاتيا وثالثها اطلاق الحسن على ما لفاعله ان يفعله على انه لا حرج فيه والقبح
على مقابله وهو الذي فيه حرج وذلك ايضا يختلف باختلاف الاحوال فلا يكون

وهو افعال المكلف — وهو المكلف

فان الموفق هو الله تعالى الحسن بالاعتبار الاخير وافق غرضنا او خالفه اما
الاول فالحمد لله تعالى فاعل كل حسن ونحن مامورون بالثنا عليه واما
باعتبار الثالث فلانه لا حرج في فعله فانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما
في اطلاق الحسن على فعله باعتبار الاول فلانه منزه عن جميع الاغراض ولهذا
ما يسمى الفعل من حيث الاغراض يتنزه عن الاغراض وقالت المعتزلة
والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها منها ما يدرك بضرورة
العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يدرك بنظر
العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك
كحسن صوم رمضان وقبح صوم يوم العيد فان العقل لا طريق له الى العلم
بذلك لكن الشرع لما ورد به علمنا انه لولا ان الذات يقتضي ذلك او صفة
من صفات الموجود المشرع به ثم القدما من المعتزلة زعموا ان ذات الفعل
يقتضي حسنه وقبحه ومنهم من زعم ان صفة الذات يقتضي ذلك ومنهم من فصل
وقال للذات يقتضي الحسن والصفة يقتضي القبح وزعم الجبائية ان الحسن
والقبح بوجوه اعتبارات ولهذا يجوز كون الشي الواحد حسنا وقبيحا باعتبار
لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما اختلفا باختلاف الاحوال لانهما
بالذات لا يزول ولا يتغير ولكن ذلك يختلف باختلاف الاحوال لانه قد يجب
الكذب اذا كان فيه عصمة نبي وكذا قد يجب القتل والضرب وايضا لو كان
الحسن والقبح ذاتيين لاجتمعا في صدق قول من قال لاكذبن غدا وكذب
لان هذا القول لا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فيكون
حسنا وصدقه انما يكون بان يكذب غدا فيكون مستلزما للقبح وكل ما هو
مستلزم للقبح فهو قبيح فهذا القول حسن وقبيح وان كان كاذبا فيكون قبيحا

وكذا انما نعرف بانه لا يجوز غدا وعدم الكذب ويكون مستلزما للحسن
وكل ما هو مستلزم للحسن فهو حسن فهذا القول قبيح وحسن وهو محال واستدل
ايضا بانه لو كان الفعل حسنا لذاته لزم قيام المعنى بالمعنى اي لزم قيام العرض
بالعرض لان حسن الفعل وصف زائد على مفهوم الفعل والا لكان
نفس مفهومه او جزؤه وايا ما كان لزم من تعقل الفعل تعقل الحسن ولكن ليس
كذلك لانا نعقل الفعل مع الذهول عن حسنه وقبحه فثبت ان حسن الفعل زائد على
مفهومه والحسن وصف وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي اذ لو كان
ثبوتيا لاستلزم حصوله محلا موجودا ولكنه لم يستلزم صفة للعدم المحض
فثبت ان الحسن وصف وجودي واذا كان الحسن وصفا وجوديا وليس
نفس مفهوم الفعل ولا جزئه وقد وصف الفعل به وكل واحد منهما عرض
يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وذلك لان العرض الذي هو محل العرض
العرض لا بد وان يكون قائما بالجوهر او بواسطة آخر الامر قائم بالجوهر
قطعا للتسلسل الممتنع وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده في حيث
الجوهر تبعا له فيه وقيام احد العرضين بالآخر لا معنى له سوى انه في حيث
العرض الذي قيل انه قائم به وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر فهما في حيث
الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام احدهما بالآخر وان كان قيام احدهما بالجوهر
مشروطا بقيام العرض الآخر به [illegible] واعترض بأن جاء في الممكن اي
قيل لو صح هذا الدليل يلزم امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا اجرى هذا
الدليل بعينه فيه بان يقال امكان الفعل زائد على مفهومه والا لزم من تعقل
الفعل تعقله ولكن لم يلزم لجواز تعقل الفعل مع الذهول عن كونه ممكنا
واذا ثبت ان امكان الفعل وصف زائد عليه فهو وصف وجودي لان نقيضه

وهو اللاامكان عدمي لانه وصف العدم واذا كان امكان الفعل
وصفا وجوديا زائدا عليه وقد وصف الفعل به فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو محال فما ذكرتم يلزم امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا وهو باطل
ملزوم بطلان ما ذكرتم من الدليل واعترض ايضا بان قولكم الحسن وصف
وجودي لان اللاحسن عدمي فانه استدلال بصورة النفي على الوجود
وهو مردود لان النفي قد يكون ثبوتيا كاللاعدم فانه الوجود وقد يكون منقسما
الى الوجود والعدم كاللاامتناع فانه الامكان المنقسم الى الوجود والعدم اذ
قد يكون النفي ثبوتيا وقد يكون عدميا فلا يمكن الاستدلال بالنفي على كون
نقيضه وجوديا الا بعد معرفة كون ذلك النفي عدميا وكون ذلك النفي عدميا
لا يعرف الا بمعرفة نقيضه وجوديا وذلك دور ممتنع واستدل ايضا على ان
حسن الفعل وقبحه لذاته بان فعل العبد غير مختار له وما يكون
كذلك فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا بيان انه غير مختار له ان
فعل العبد لا يخ اما ان يكون لازم الصدور عنه بحيث لا يتمكن من تركه او جائز
الصدور منه بحيث يتمكن من تركه فان كان لازم الصدور منه فواضح انه
اضطراري غير مختار له وان كان جائز الصدور منه بحيث يتمكن
من تركه فان افتقر في فعله الى مرجح فذلك المرجح اما ان يكون
لازم الوقوع او جائز الوقوع فان كان لازم الوقوع كان الفعل
ايضا لازم الوقوع للزوم وقوع مرجحه وان كان جائز الوقوع
فاما ان يتوقف على مرجح آخر او لا يتوقف فان توقف عاد التقسيم
والتسلسل لانه محال بل ينتهي الى ان يكون لازم الوقوع
فيكون الفعل ايضا لازم الوقوع فلا يكون اختياريا وان لم يتوقف

على مرجح يستعون في نوعه اتفاقيا او اذا كان وقوع المرجح اتفاقيا كان وقوع
الفعل ايضا اتفاقيا لا اختياريا وان لم يستعقب فعلها اذ المرجح وحصول
الفعل منه اتفاقي لا اختياري وهذا الدليل ضعيف لان الفرق بين الايمان
الاضطرارية كحركات المرتعش وبين افعالنا الاختيارية ضروري فا سبيلكم
فيه سبيلكم في الضروريات ولا يستحق الجواب وايضا يلزم المنفاد للفعل البارى
تعالى غير اختياري وان الافعال لا تتصف بحسن ولا قبح شرعا وكلاهما
باطل فقوله والتحقيق (بعض الدليل المذكور) (غير الدليل) انه يترجح بالاختيار اي والحق انه يرجح
فعل العبد باختياره لا المرجح لازم الوقوع او اتفاقي الوقوع ليلزم ان
يكون اضطراريا او اتفاقيا ولقائل ان يقول الاختيار ان رجح الفعل
العبد ان كان لازما له فالفعل لازم له للبزوم مرجحه وان لم يكن لازما له
فحصوله ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم ولزم التسلسل والا فهو
اتفاقي واذا كان مرجح الفعل اتفاقيا كان الفعل اتفاقيا قوله
وعلى الحاسة لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب
لنفسه اي ويلزم على قاعدة الحاسة من ان حسن الفعل وقبحه لوجوه و
اعتبارات انه لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب اي لغير امر الشرع
به او نهيه عنه لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقف تعلق الطلب على
امرزائد وهو الوجوه والاعتبارات (بالمطلوب عنه الفعل) ولكن عندهم تعلق الطلب لنفسه وايضا
لو حسن الفعل او قبح لذاته او صفته لم يكن البارى تعالى مختارا في الحكم
لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول والحكم من الله تعالى على خلاف المعقول
عندهم ممتنع فيلزم الاخر فيلزم على الله تعالى الحكم بالراجح فلم يكن مختارا
وهو باطل بالادلة القاطعة المذكورة في الكلاميات على انه تعالى فاعل مختار

فهو ... وما كنا معذبين الى وبدل على بطلان
فيهما ... وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان هذه الاية يدل
على الامن وعدم العذاب قبل بعثة الرسول وعندهم هو ان الفعل
لذاته او صفته يقتضي المدح والذم والثواب والعقاب (قبل البعثة) وهو يستلزم العذاب
وعدم الامن قبل البعثة لثبوت مقتضيه وما يستلزم خلاف مدلول قوله تعالى
فهو باطل قالوا حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران
معلوم لكل احد بالضرورة من غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما من الوجه
والالهية فيكون الحسن والقبح ذاتيين واجيب بانه لا نسلم ان ذلك معلوم
لكل احد بالضرورة سلمنا لكن لا نسلم معلومية ذلك بالضرورة من غير
نظر الى ما ذكر من عرف او شرع او غيرهما بل ذلك معلوم بالنظر اليه سلمنا
معلوميته ذلك من غير نظر الى ما ذكر لكن لا نسلم ان ذلك يوجب كون الحسن
والقبح ذاتيين قالوا اذا فرض ان الصدق والكذب استويا في تحصيل
الغرض من جميع الوجوه مع قطع النظر عن كل مقدر من عرف او شرع او غيرهما
اثر العقل الصدق ومال اليه وليس ذلك الا لحسنه في ذاته واجيب بان
استواء الصدق والكذب من جميع الوجوه في تحصيل الغرض تقدير مستحيل
فايثار العقل الصدق على التقدير المستحيل ممنوع ولو سلم دلالة ما ذكرتم
في حق الشاهد فلا نسلم في حق الغائب للقطع بانه لا يقبح من الله تعالى تمكين
العبد من المعاصي والفواحش ويقبح منا ذلك مع العلم بها ومع هذه التفرقة
فلا يصح قياس الغائب على الشاهد قالوا لو كان الحسن والقبح شرعيا لزم افحام
الرسل وذلك لان الرسول اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة ودعا الناس
الى النظر فيها فالمدعو يقول لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر على شرعا والعكس

لان قبول الشرع يتوقف على ...

اى ولا يجب النظر على شرعا ما لم انظر فى معجزتك لم يثبت وجوب
النظر على شرعا حتى يثبت الشرع لكون الوجوب ...
الى ان استقر الشرع ما لم يجب النظر على شرعا لانه ما لم يجب ...
ولا يثبت الشرع بدون النظر فيؤدى الى الدور قوله والجواب ان وجوبه
عندهم نظرى اى الجواب عن هذا ان وجوب النظر عند القائلين بالوجوب
العقلى نظرى فيقول يعنى ما قالوه وهو انه لو كان الحسن والقبح
عقليا لزم افحام الرسل لانا ندعو فيقول لا انظر فى معجزتك حتى
اعرف وجوب النظر على عقلا ولا اعرف وجوب النظر على عقلا
حتى انظر وهذا دور مفحم انما فكرنا ما هو جواب عن هذا فهو جوابنا
عما قالوه على ان النظر فى المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر شرعا
لجواز النظر فى المعجزة بدون وجوبه شرعا وبدون العلم بالوجوب
ولو سلم توقف النظر فى المعجزة على العلم بوجوب النظر فالوجوب انما هو
بالشرع نظر المدعو او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت قوله قالوا لو كان
ذلك اى كان الحسن والقبح شرعا لحسن من الله تعالى كل شى ولو حسن
منه كل شى لجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك غير جائز
لانه من التباس النبى بالمتنبى ولامتنع من العالم الحكم بقبح نسبة الكذب
على الله تعالى قبل ورود الشرع وكذلك امتنع الحكم بقبح التثليث وانواع
الكفر من العالم واجيب بان الاول وهو اظهار المعجزة على يد
الكاذب انما امتنع لعدم امتناعه لمدرك آخر غير القبح الذاتى قوله
والثانى ملتزم ان اريد التحريم اى واجيب بان الثانى وهو امتناع الحكم
بقبح نسبة الكذب على الله تعالى قبل ورود الشرع ان اريد به امتناع

الحكم بتحريم نسبة الكذب على الله تعالى فهو ملتزم الى العلم لا يرتفع فيه
... قبل ورود الشرع الحكم فى شىء من الاشياء وان اريد غير هذا
بالعقل فلا نسلم انه لو كان القبح شرعيا لامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب على الله
... قوله مسئلتان على التنزل اعلم انه لما ثبت ان الحسن
والقبح ليسا بعقليين لزم منه ان لا يجب شكر المنعم عقلا وان لا حكم قبل
ورود الشرع عقلا لكن الاصحاب قد ابطلوا قول المعتزلة فى المسئلتين مع
تسليمهم القول بالحسن والقبح العقليين فلذلك قال المصنف وهما مسئلتان على
التنزل اى على الافتراض وهو بعد تسليم الحسن والقبح العقليين المسئلة
الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة وليس المراد منه
وهو ... قول القائل الشكر للمنعم بل المراد منه ان يوجه العبد
الى ... ويترك الشر شكرا لما انعم عليه من النعم ولما افاض
عليه من النعم اى انما يجب بالشرع لا بالعقل لنا لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب
لفائدة والا لفائدة فيه اما بيان الملازمة فلانه لو وجب لا لفائدة لكان عبثا
وهو قبيح عقلا لانا نتكلم على تقدير القبح العقلى واما بيان نفى اللازم
فلان تلك الفائدة اما ان تكون لله تعالى او للعبد ولا فائدة لله تعالى
لتعاليه ولا للعبد لا فى الدنيا ولا فى الاخرة اما فى الدنيا فلان الاشتغال
بالشكر تعب النفس ومشقتها وما يكون كذلك فظاهر انه لا حظ
للنفس فيه واما فى الاخرة فلانه لا مجال للعقل فى ذلك لعدم استقلال
العقل بمعرفة الفائدة الاخروية دون اخبار الشرع عنها ولا اخبار لانا
فاذا كلموه لانه عليهم فى الايجاب الشرعى لانا نجوز الايجاب الشرعى قوله
قولهم الفائدة الامن قالوا فائدة الشكر فى امن العبد من العقاب فى ترك

شكر الله تعالى على ما انعم به اليه من النعم وذلك لان العمل ...
ثابت لكل عاقل قلنا هذا القول مردود لانه يحتمل ان يكون ...
اسعفى عليهم الدهر ولم يخطر ببالهم هذا الاحتمال بل يوجد لهم ... كيف
نعذب انفسنا بلا فائدة ترجع الينا ولهذا قال الله تعالى ولئن شكرتم ... لان
الخطور ثابت لكل عاقل ولكن هذا الاحتمال معارض باحتمال العقاب
على الشكر فان الشاكر ملك المشكور فاقدامه على الشكر تصرف
اذن المشكور تصرف في ملك الغير بغير اذنه وذلك موجب للعقاب
قوله اولانه كالاستهزاء اي الاقدام على الشكر سبب عقابه اما لانه
تصرف في ملك الغير او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا من الملوك العظام
في المحافل على اعطائه لقمة بذكر تلك اللقمة فانه يعد مستهزئا بل اللقمة بالنسبة
الى الملك اكثر مما انعم الله تعالى به على عبيده بالنسبة الى جناب الله تعالى
لان جناب الله تعالى غير متناهية قوله الثانية اي المسئلة الثانية
لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح اقول مذهب اهل الحق
من الاشاعرة وغيرهم انه لا حكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع واما
المعتزلة فانهم قسموا الافعال غير الاضطرارية الى ما لا يقضي فيه بحسن او قبح
والى ما يقضي فيه بحسن وقبح فاما ما لا يقضي العقل فيه كالتنفس فاختلفوا فيه فمنهم
من ذهب الى الحظر ومنهم من ذهب الى الاباحة ومنهم من توقف على الحظر
والاباحة وهذا هو المراد بقول المؤلف فالثالث لهم الوقف اي ثالث المذاهب
للمعتزلة الوقف قوله واما غيرها اي غير ما لا يقضي العقل فيه وهو
الذي يقضي العقل فيه بحسن او قبح انقسم عندهم الى خمسة اقسام لان ما حسنه
العقل ان استوى فعله وتركه في النفع والضرر يسمى مباحا وان ترجح

فعله

فعله على تركه فان لحق الذم بتركه سمي واجبا وان لم يلحق سمي مندوبا
وما قبحه العقل ان لحق الذم بفعله سمي حراما والا سمي مكروها قوله
لانها لو لم تكن محظورة اي الاحكام قبل ورود الشرع في الافعال التي لا يقضي العقل
(بانه يحظر او يباح او يتوقف)
فيها بحسن ولا قبح لانها لو كانت محظورة كما ذهب اليه بعضهم وفرضنا فيها فعلين
متضادين محظورين كالامساك عن الاكل في زمان مخصوص والاكل فيه لكان
تكليفا بالمحال وهو محال وقال الاستاذ ابو اسحق اذا ملك جواد بحرا لا ينزف
واحدا لو اخذ منه قطرة فكيف يرد عليه بها عقلا فلن يكون هذا
المثال من محل النزاع نظرا لان الخصم لا يسلم انه مما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح
والاعلام فيه قوله تصرف في ملك الغير اي القائلون بالحظر قالوا انه
تصرف في ملك الغير بغير اذنه فلا يجوز قياسا على الشاهد قلنا هذا مبني
على القبح اذ لا حكم فيه للعقل ولا قبح قبل ورود الشرع ولو سلم انه لا يبتني
على القبح لكن العقل انما يحكم بحظر التصرف في ملك من يلحقه ضرر ما واما في ملك
ما لا يلحقه ضرر ما فلا ولو سلم ان التصرف في ملك الله تعالى بغير اذنه محظور قياسا
على الشاهد لكنه معارض بالضرر الناجز كالتنفس في الهواء وجميع التصرفات
الاضطرارية فانها غير محظورة قبل ورود الشرع اجماعا فكذا الباقي
قياسا عقليا قوله وان اراد المبيح انه لا حرج فمسلم اي والقائل بالاباحة
ان اراد بها انه لا حرج في الفعل والترك قبل ورود الشرع فمسلم لا نزاع فيه
واما النزاع في صحة اطلاق لفظ المباح عليه فان نقل عن العاقل لا يوصف
بكونه مباحا مع انه لا حرج فيه وان اراد بها ان خطاب الشرع وارد بالتخيير
بين الفعل والترك فلا خطاب قبل ورود الشرع وان اراد بها حكم
العقل بالتخيير فالغرض انه لا مجال للعقل فيه اذ الكلام فيما لا يقضي العقل فيه

يحسن ولا يقبح فالواجب على الله تعالى المستحيل والمستقبح ولا بد من حكمة له
فيه نفيا للعبث عنه والحكمة تقتضي الاباحة قلنا انه معارض بانه
ملك للغير والانتفاع بملك الغير بغير اذنه غير جائز وخطر المنتفع به
انما هو لان يصبر العبد ويجتنبه فيثاب عليه فلا يدل الا ادرجونه
وان اراد الواقف القائل بالوقف ان اراد به انه وقف عن الحظر والاباحة
لتعارض الادلة الدالة عليهما ففاسد لبطلان الادلة كما سبق وان اراد
به انه وقف لتوقف الحكم على ورود الشرع فهو حق وبحث فالمولى به فهذا
اخر الكلام في انه لا حاكم سوى الله تعالى ولا حكم الا ما حكم به والان الكلام
في بيان حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق به قوله الحكم قيل خطاب الله تعالى
اي الحكم الشرعي قيل انه عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
وخطاب النبي من خطاب الله تع لقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
فورد على هذا الحد مثل والله خلقكم وما تعملون لانه خطاب الله تع وله تعلق
(لانه من باب الاعتقادات لا من باب الاحكام)
بافعال المكلفين وليس حكما شرعا فلا يطرد الحد فزيد عليه قيد اخر بان قيل
انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وقوله بالاقتضاء
يعم ما يقتضي الوجوب والندب او الحرمة او الكراهة والتخيير هو الاباحة فورد
على هذا الحد ايضا كون الشيء دليلا كالدلوك على وجوب الصلوة وكونه سببا وشرطا
كالبيع للملك والطهارة للصلوة فان ذلك حكم شرعي وليس على ما قيل فلا ينعكس
الحد فزيد عليه او الوضع بان قيل انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء والتخيير او الوضع فاستقام الحد وقيل خطاب الوضع
راجع الى الاقتضاء والتخيير لان المراد من سببية الشيء وكونه دليلا وشرطا
ايجاب الفعل عنده وقيل خطاب الوضع ليس بحكم بل هو علامة على الحكم

(هامش: وسلم ... كون الشيء دليلا ... لسبب زيادة الاقتضا او التخيير)

(هامش: الالاز الصلوة ... عند الدلوك ...)

ملا

فلا يحمل على الحدوث لكن الايمان خطاب الله كلامه وكلامه قديم والحكم
حادث لانه صفة فعل العبد يقال هذا وطي حلال ومعلل بالامور الحادثة
تعالى حلت المراة بالنكاح وصفة الحادث لا يكون قديما والقديم لا يعلل
بالحادث فلا يكون الحكم خطاب الله وايضا يتعلق الضمان باتلاف الصبي
وهو غير مكلف الا انا نقول الحكم هو الخطاب المقيد بالقيود المذكورة
لا مجرد خطاب الله ولا يلزم من قدم الجزء قدم الكل وليس الحكم صفة
فعل العبد بل هو متعلق بفعله ومعنى كون الفعل حلالا انه مقول فيه
رفعت الحرج عن فاعله فالقول قديم وتعلقه ومتعلقه حادثان والمتعلق
لا يكون صفة للمتعلق والا لكانت الاقوال المتعلقة بالمعدومات صفات لها
وهو محال والمراد من التعليل التعريف ومن تعلق الضمان باتلاف الصبي تكليف
وليه باداء من ماله وقيل الحكم الشرعي هو خطاب الشارع بفائدة شرعية
يختص به اي لا تفهم تلك الفائدة الا من الخطاب لان الخطاب انشاء فلا خارج له
تفهم منه وقوله خطاب الشارع احتراز عن خطاب غيره وقوله بفائدة شرعية
احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار بالمعقولات والمحسوسات
وقوله يختص به احتراز عن خطاب الشارع بفائدة شرعية غير مختصة بخطابه كقوله
والله خلقكم وما تعملون فان كون الاعمال مخلوقة لله تعالى غير مختص بالخطاب
اي فهمه لانه يمكن ان يفهم من امر خارج عنه والظاهر انه ليس احترازا
عن شيء والا لما احتاج الى التعليل بل هو اشارة الى ان الفائدة في نفس
الامر مختصة بالخطاب بالمعنى المذكور هذا بيان حقيقة الحكم واما بيان اقسامه
فقال فان كان طلبا الخ فان كان الحكم طلب الفعل غير كف يستحق تارك ذلك
الفعل في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وقوله فان كان طلبا احتراز عن الاباحة

(هامش: كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ... الاية ... وجوب ... في وقت ... عليهم ...)

والحكم الوضعي كما اي وقوله عن كف احتراز عن النهي وقوله ... الى
تركه سببا للعقاب احتراز عن الندب والكراهة ... حيث
لا يدخل فيه الواجب الموسع فان تركه في كل الوقت سبب للعقاب ... مطلقا
قوله وان اسهض فعله خاصة للثواب فندب فقوله اسهض فعله احتراز
عن ترك الفعل الشامل للنهي والكراهة وقوله للثواب احتراز عن الاباحة وقوله
خاصة احتراز عن الواجب فان فعله ليس لثواب خاصة بل للثواب ودفع العقاب
معا قوله وان كان طلبا للكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فحرام فالقيد
الاول لخرج الاباحة والحكم الوضعي وباقي القيود اخرج سائر الاحكام سوى
التحريم ومن يسقط قوله غير كونه حد الوجوب يقول في حد التحريم طلبا لترك فعل
ولم نقل طلبا للكف عن فعل قوله وان اسهض الكف خاصة للثواب فكراهة
اي وان كان الحكم طلبا للكف ان اسهض الكف خاصة للثواب فهو كراهة وان لم يكن الحكم
طلبا فان كان تخييرا فهو اباحة وان لم يكن فهو حكم وضعي كالصحة والبطلان ونصب
الشيء سببا او مانعا او شرطا وكون الفعل عبادة وقضاء واداء وغير ذلك من
الى غير ذلك قوله وفي تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف قوله لا يسمى
الكلام في الازل خطابا لان الخطاب اسم يتجدد للكلام عند حدوث المخاطب كما يتجدد
اسم الخالق عند حدوث الخلق فيلزم ان لا يكون الكلام خطابا في الازل لان
ما في الازل لا يكون متجددا وقيل الخطاب هو كلام علم انه قصد افهام
من هو متهيئ للفهم فيسمى الكلام الازلي بهذا المعنى خطابا قوله الوجوب الثبوت
والسقوط اي في اللغة يقال وجب الشيء اذا ثبت واستقر ويقال وجب الحائط
اذا سقط واما في الاصطلاح الشرعي فما تقدم من ان الواجب الفعل المتعلق للوجوب
كما تقدم في ان المشتق يدل على ذات متصفة بالمشتق منه ولكن ان المراد من قوله

كما يشعر الوجوب المتقدم ذكره قوله وما لا يعاقب تاركه اي قيل الواجب ما
لا يعاقب تاركه وهذا الحد مردود لجواز العفو من الله تعالى وقيل الواجب
ما اوعد بالعقاب على تركه وهو ايضا مردود لاستلزامه امتناع العفو لصدق
ايعاد الله تعالى وقيل الواجب ما يخاف العقاب على تركه وهو ايضا مردود بالشك في وجوبه
وحرمته فانه يخاف العقاب على تركه مع انه غير واجب قال القاضي ابو بكر
الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وانما قال شرعا ليوافق مذهبنا وقال
بوجه ما ليدخل فيه الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية فانه يذم تارك
الموسع اذا خلا جميع الوقت عنه ويذم تارك المخير اذا تركه مع البدل ويذم
تارك فرض الكفاية اذا ترك الكل قوله حافظ على عكسه فاخل بطرده
اي حافظ القاضي على عكس الحد بقوله بوجه ما فاخل بطرده لدخول ما ليس
من المحدود في الحد اذ يرد الناسي والنائم والمسافر فان الناسي لو ترك الاتيان
بما فات من الصلوة منه بسبب النسيان يذم على تركه وكذا النائم فانه لو ترك
الاتيان بما فات من الصلوة منه في حال النوم يذم على تركه وكذلك المسافر
لو ترك قضاء ما افطر من الصوم في السفر يذم على تركه فيما فات منهم بهذه الاعذار
يصدق عليه انه يذم تاركه شرعا بوجه ما مع انه ليس بواجب فدخل في الحد
ما ليس منه فلم يطرد فان قال القاضي يسقط الوجوب بالنسيان والنوم والسفر
فلا يذم مطلقا على ترك ما فات منهم بهذه الاعذار فلا يدخل في الحد فيطرد قلنا
ويسقط فرض الكفاية بفعل البعض فينبغي ان لا يذم على تركه مطلقا فلا
يدخل في الحد اعلم ان هذا الجواب ضعيف جدا لانه لا يلزم من عدم الذم على
تقدير فعل البعض عدم الذم على تقدير عدم فعل الكل واما الوجوب اذا
اسقط الشارع عن الناسي والنائم بسبب العذر فلا يذم على تركه مطلقا وانما

يذم على ترك القضاء والقضاء بامر مجدد غير متعلق بالاسقاط الشارع على ان
هذا الابدا من اصله ضعيف لان المراد بذلك بحدث الواجب على المكلف لا يحدس
مطلقا فالناسي والنائم والمجنون كانوا مكلفين في حال العذر اقلا اسلم ازمانا
منهم ليس بواجب وان لم يكونوا مكلفين ولا يرد عليه لان كلامه في فعل المكلف
قوله والفرض والواجب مترادفان اي عندنا كالحتم واللازم وقالت الحنفية
الفرض المقطوع به والواجب المظنون مصيرا منهم الى ان الفرض هو التقدير
قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والمظنون لم يعلم كونه مقدرا علينا
بخلاف المقطوع فلهذا اختص المقطوع باسم الفرض دون المظنون وهذا تحكم
اذ الفرض في اللغة هو التقدير مطلقا سوا كان مقطوعا او مظنونا فتخصيص
ذلك باحد القسمين دون الاخر تحكم بغير دليل غير مقبول قوله الادا ما فعل
في وقته المقدر له اولا شرعا فالقيد الاول احترز عن القضا والثاني عن الاعاده
والثالث عما فعل في وقته المقدر له اولا لا على الوجه المشروع كالصلوة الفاسده
في وقتها قوله والقضا ما فعل بعد وقت الادا استدراكا لما سبق له وجوب
مطلقا اي لما انعقد سبب وجوبه سوا اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر
او لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم والناسي وقيل القضا
ما فعل بعد وقت الادا استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك ففعل الحائض
والنائم قضا على الحد الاول لكونه استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وليس قضا
على الحد الثاني لانه ليس استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك الاول وعلى ضعف
وهو قول بعض الفقها ان الصوم واجب على المريض والمسافر والحائض والنائم
ومامور به بعد زوال العذر قضا لما وجب والاعاده ما فعل في وقت الادا
ثانيا لسبب خلل في المفعول اولا وقيل لسبب عذر كالمنفرد اذا اعاد بالجماعة

مسئله الواجب على الكفايه على الجميع ويسقط بالبعض اي فرض الكفايه
واجب على جميع المكلفين ويسقط عنهم بفعل بعضهم خلافا للقوم فانهم قالوا
حكم الواجب على الكفايه حكم خطاب الكفارة لنا انه اثم الجميع بالترك باتفاق
بل لم يجب على الجميع بل احد منهما
فلو لم يجب عليهم لما اثموا قالوا لو سقط عن الجميع بفعل البعض فلو وجب على الجميع
لما سقط عنهم الا بفعل الكل قلنا ما ذكرتم استبعاد واستبعاد الشي لا ينافي
وجوده فانه يجوز ان يكون طرق الاسقاط مختلفه فكما انه يسقط بفعل الجميع
يسقط بفعل البعض الا ترى ان القصاص كما يسقط بعفو جميع المستحقين
يسقط بعفو بعضهم قالوا كما امر بواحد مبهم امر بعض مبهم اي كما يجوز ان يكون
المامور به مبهما في خصال الكفارة يجوز ان يكون المامور مبهما في الواجب
على الكفايه قياسا عليه قلنا الواجب ما ياثم المامور بتركه ويذم واثم
واحد مبهم وذمه لا يعقل بخلاف الاثم والذم على ترك مبهم فانه معقول قالوا
لانه لو ذم المبهم من الجميع يصير معينا ولا يبقى مبهما ... والموصوف المبهم ... لا يبقى ايضا مبهما بل يصير معينا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الاية يدل على جواز
كون المامور مبهما لانه في معنى الامر بالنفر والطائفه المامورون بالنفر غير
معينين قلنا يجب تاويل النفر اي يجب حمله على النفر المسقط الوجوب عن
الجميع لانه لو لم ياول يصير دليلنا وهو الاجماع على اثم الجميع بالترك متروكا
بالكليه دون الايه ولو اولت بهذا التاويل لم يلزم ترك الايه بالكلية
فوجب التاويل جمعا بين الادله مسئله الامر بواحد
من الاشيا المعين كخصال الكفارة مستقيم وهو مذهب الفقها خلافا
للمعتزله فانهم قالوا الامر لا يجامع التخيير فانهما متناقضان وقال بعضهم
الجميع واجب بمعنى انه لو ترك المكلف الجميع عوقب على الجميع ولو اتى بالجميع
وقع الجميع واجبا ولو اتى بواحد سقط عن الباقي وقال ابو الحسين البصري

معنى قولهم الجميع واجب انه لا يجوز ترك الجميع وبعضهم الاتي [illegible]
بمعنى ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا [illegible]
نعلم ان المكلف لا يختار الا ذلك وقال بعضهم الواجب واحد معين
عند الله تعالى ويسقط به وبالآخر ان فعل المعين وغير المعين
لنا القطع بجواز امر السيد لعبده باحد الامرين بمعنى انه لو اتى
بواحد اكتفى به ولو ترك الاثنين يعاقبه والنص دل عليه
وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وللقائل
ان يقول لا نسلم ان الاية تدل على وجوب الكفارات اذ صيغتها (لدلالتها على التخيير)
صيغة الاخبار لا صيغة الامر سلمنا انها تدل على الوجوب
ولكن الذي يقول بوجوب الجميع كيف يسلم انها تدل على وجوب واحد
لا بعينه والجواب عن الاول اجماع الامة على ان المراد من الاية
لا نفس الاخبار وعن الثاني ان الاية ظاهرة في التخيير والادلة الدالة
على وجوب الجميع توجب حملها على ظاهرها اذ قول من يقول بوجوب
الجميع مسبوق بانعقاد الاجماع على ان الجميع لا يجب وايضا دل عليه
وجوب تزويج البكر الطالبة للنكاح من احد الخاطبين على الولي
وامتناع وجوب التزويج منهما جميعا وكذا وجوب اعتاق عبد واحد
من جنس العبيد في الكفارة فلو كان التخيير يوجب الجميع على الولي
تزويجها من الخاطبين ولوجب اعتاق جميع العبيد وذلك باطل
بالاجماع قوله ولو كان معينا بخصوص احدهما امتنع التخيير
اي لو كان الامر باحد الامرين على التخيير معينا بخصوص احدهما
امتنع التخيير لان معنى الواجب على التخيير جواز ترك كل واحد

لوجب جميع

منها

منها بشرط الاتيان بالآخر ومعنى الواجب على التخيير التعيين ينافي
ذلك قوله والثاني ان المخير غير المعين مجهول والمجهول مستحيل وقوعه
في الخارج لان ايجاد الشيء في الخارج مشروط بحصول العلم به وعند
انتفاء الشرط يستحيل وقوع المشروط واذا استحال وقوع المجهول
فلا يتعلق به اذ التعليق به تكليف بما لا يطاق قوله
والجواب انه معين من حيث هو واجب توجيهه ان يقال لا نسلم
ان احد الثلثة حينئذ يكون مجهولا بل هو معين من حيث انه واجب
اذ مفهوم الواجب شيء معين لكن لما كان هذا الواجب احد الاشياء
الثلثة انتفى عنه الخصوص فلهذا صح اطلاق غير المعين عليه والتحقيق
فيه انه معين بالتعين النوعي غير معين بالتعين الشخصي قوله ولو كان
الواجب واحدا من حيث هو احد الثلثة لا بعينه منها لوجب ان يكون
المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احد الثلثة منها فالذي هو
المخير فيه ان كان مغايرا للذي هو الواجب لزم ان يكون احد الثلثة
غير واجب والمكلف مخير بين احاد الثلثة فيلزم التخيير بين الواجب
وغير الواجب وهو محال لان التخيير يشعر بجواز الترك والواجب يشعر
بعدم جوازه وان كان متحدا به لزم اجتماع التخيير والوجوب في شيء
واحد وهو اظهر استحالة قوله واجيب بلزومه في الخصال
اجيب بان هذا وارد عليكم ايضا لجواز ايجاب اعتاق عبد من جنس
العبيد فان اعتاق واحد من العبيد لا بعينه واجب واعتاق واحد
منهم لا بعينه مخير وكذلك يجوز ايجاب تزويج البكر الطالبة
للنكاح من احد الكفوين الخاطبين فان تزويجها من احدهما مخير هو

لان التخيير فيه صفة للواجب [illegible]

واحد منها لا بعينه واجب في نزوحهما من احدها لا بعينه غير ولهذا قال

المولف والحق ان الذي هو واجب لم يتخير فيه لانه لا يجوز تركه والذي

مخير فيه لم يجب لعدم التعين والتغاير بين الوجوب والتخيير باي ان يكون

متعلقهما شيا واحدًا كما اذا الشرع لو حرم واحدا واوجب واحدًا فان يغاير

التحريم والوجوب باي ان يكون متعلقهما شيا واحدا في حقيقة ما قاله نظرا لان قوله

ان الذي وجب لم يتخير فيه ممنوع اذ معنى الواجب ما يلزم تاركه بوجه ما والمخير

فيه يلزم تاركه على تركه مع البدل فكونه واجبا لا ينافي كونه مخيرا فيه وايضا

قوله المخير فيه لم يجب لعدم التعين ممنوع اذ هو معين من حيث انه مخير فيه منحصر

في الثلثة والتعين النوعي يكفي في كونه واجبا قوله فالوا ثم ويسقط اي قالوا

ان الوجوب قد يعم جميع المكلفين ويسقط بفعل واحد منهم وان كان بطريق

التخيير كفرض الكفاية فلهذا يجوز ان يعم الوجوب جميع خصال الكفارة

ويسقط بفعل واحد منها قلنا فرق بين الصورتين اذ الاجماع منعقد على تاثيم

الجميع بتعذيبهم على الترك بخلاف خصال الكفارة فان تارك الجميع لا ياثم

بترك الجميع بل ياثم بترك واحد منها وايضا فان تاثيم شخص واحد لا بعينه وعقابه

غير معقول بخلاف التاثيم على ترك فعل واحد من الثلثة فانه معقول قالوا الواجب

ان يعلم الامر الواجب ثم يامر به المكلف والا لكان امرا بما لم يعلم وهو

محال واذا كان المامور به معلوما للامر ويكون معينا قلنا يعلم الامر حسبما

اوجبه اذا اوجبه معينا وجب ان يعلمه معينا واذا اوجبه غير معين

وجب ان يعلمه غير معين قالوا علم الله تعالى بما يفعله المكلف من خصال

الكفارة فكان مفعوله الواجب وهو معين قلنا فكان مفعوله الواجب لكونه

واحدا من الخصال الثلث للقطع بان الحلق فيه سوا الخصوص كونه اطعاما او كسوة

فلا لا نسلم انه اذا كان معلوما كان معينا من هذه التلويح

او

او اعتاقا اذ لم يتعين ذلك بالخلاف الناس فوجب اعتبار كونه واحدا من الخصال

الثلث غير معين بالتعين الشخصي قوله الموسع اي الواجب الموسع وهو

الواجب الذي في وقته فاضل عنه كصلوة الظهر مثلا اختلف الناس فيه فذهب الجمهور

الى ان جميع وقت الظهر ونحوه وقت لادائه ومذهب القاضي ابي بكر واكثر المتكلمين ان

الواجب هو الفعل في اول الوقت او العزم على الفعل ان اخر بدلا عنه ويتعين الفعل

اخر الوقت وقيل وقت الوجوب اول الوقت فان اخر يكون قضاء وقال بعض

الحنفية وقت الوجوب هو اخر الوقت فان قدمه يكون نفلا يسقط الفرض
ثم نقل بعض اصحاب ابي حنيفة

وقال الكرخي ان قدمه يكون نفلا الا ان بقي المصلي بصفة المكلف الى اخر الوقت

فانه يكون واجبا لنا ان الامر وهو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى

غسق الليل قيد بجميع الوقت فان التخيير بين الفعل وبين العزم عليه تحكم لعدم

دلالة الامر عليه وتعيين اول الوقت بخصوصه او اخره ايضا تحكم لعدم الدليل

عليه وليس المراد تطبيق جميع اجزاء الفعل على جميع اجزاء الوقت بحيث لا

ينفصل احدهما عن الاخر اجماعا وجميع اجزاء الوقت صالح لاداء الفعل فيه فوجب

الحكم بان المراد من الامر اداء الفعل في اي جزء اراده المكلف وهو المطلوب

وايضا لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غير ذلك الوقت مقدما للصلوة

على وقتها ان صلى قبل ذلك الوقت فلا يصح ولو صلى بعده لكان قاضيا لها فيعصي

بالتاخير وهو خلاف الاجماع وقال القاضي شبهة الفعل والعزم حكم خصال

الكفارة يعني ان المكلف مخير بين الفعل في اول الوقت وبين العزم على الامتثال

بدلا عنه كما انه مخير بين خصال الكفارة واجيب بان الفاعل ممتثل للصلوة

لكونها صلوة قطعا ومامورا بها لا لكونها احد الامرين اللذين احدهما واجب

ووجوب العزم في كل واجب من احكام الايمان كما انه لا لانه بدل عن الواجب كيف

بدل العزم

ولو كان العزم بدلا عن الفعل في اول الوقت لما وجب الفعل بعينه ولما
جاز المصير اليه مع القدرة على البدل كسائر الابدال ... ولانا نقول ان
الامر الوارد بايجاب الصلوة ليس فيه تعرض للعزم وايجاب العزم يكون
زيادة على مقتضى الامر قالت الحنفية لو كان الفعل واجبا اول الوقت
عصى المكلف بتاخيره لانه ترك الواجب وكل من ترك الواجب فهو عاص
ولكن لم يعص بعد الاتيان به اخر الوقت فلا يكون واجبا قلنا
التاخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة يعني ان الواجب على المكلف
ايقاع الفعل في اي جزء من اجزاء الوقت الموسع على سبيل الابهام
والتعيين الى المكلف كما سبق في خصال الكفارة مسئلة من اخر
مع ظن الموت اي من اخر الواجب الموسع مع انه يغلب على ظنه انه يموت
قبل فعله عصى بالتاخير اتفاقا فان لم يمت ثم فعله في وقته فاختلفوا
لانه فعل في وقته وظهر خلاف ما ظن
في انه هل يكون اداء او قضاء مذهب الجمهور انه اداء وقال القاضي ابو بكر
انه قضاء لان الوقت صار مضيقا بما غلب على ظنه لا يعيش اكثر منه ولذلك
عصى بالتاخير عنه واورد عليه لو اخر المكلف الواجب الموسع من غير
عزم على فعله وفعله في وقته فانه ليس قضاء مع انه عاص بالتاخير عنده
وليس فان اراد اي ان اراد القاضي بالقضاء انه يجب على المكلف
نية القضاء فهو بعيد لانه فعله في وقته المقدر له شرعا والاداء عبارة
عن ذلك ويلزمه لو اعتقد المكلف قبل وقت الواجب انه لو لم يفعله
انقضى الوقت فاخره عصى بهذا الاعتقاد ثم فعله في اول وقته وقد عصى
بالتاخير وما فعله في وقته يكون قضاء وما قال به احد وان لم يرد وجوب
نية القضاء فالخلاف في التسمية لان المعنى واحد من اخر الواجب مع ظن

انه ح

اللام

٥٦

السلامة كتاخير صحيح البدن الصلوة من ساعة الى ساعة فمات
فجاءة قبل فعلها فالتحقيق عند معظم الفقهاء انه لا يعصي بخلاف ما وقته
العمر كالحج فانه اذا عزم ثم تمكن منه ومات قبل الفعل عصى وانما
جوز له التاخير فيما وجب عليه من الصلوة والحج بشرط سلامة
العاقبة فاذا مات تبين انه مات عاصيا اما في اول وقت امكان الفعل
او من اخره كالاذن في الضرب له تعزير الزوجة بشرط سلامة العاقبة فلو مات
به تبين وجوب الضمان عليه والذي ارتضاه المحققون من الاصوليين واليه ميل امام
الحرمين والغزالي انه لو اخر زمانا يغلب على ظنه بقاؤه اليه عازما على الامتثال
فمات قبله لم يعص وان اخر من غير العزم او الى زمان غلب على ظنه عدم بقائه اليه
عصى بهذا التاخير وان لم يمت كالمعزر اذا ضرب ضربا غلب على ظنه انه يهلك فانه
اثم وان لم يسلم المضروب ولهذا قال ابو حنيفة لا يجوز تاخير الحج لان السلامة
الى السنة الثانية لا تغلب على الظن واما تاخير الصوم والزكوة الى شهر او
شهرين فجائز لانه تغلب ظن السلامة اذ ذلك اقل والشافعي يرى السلامة الى
السنة الثانية غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض
مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا واجب قوله
وكان مقدورا احتراز عما ليس بمقدور كحضور الامام الجمعة وحصول العدد
فيها فان ذلك غير مقدور لاحاد المكلفين وليس بواجب قوله شرطا
احتراز عما ليس بشرط للفعل كخمس صلوات لترك صلوة واحدة لا بـ
عينها وكترك جميع الاضداد في الواجب وكفعل ضد ما في التحريم وكغسل
جزء من الراس مع غسل كل الوجه وامساك جزء من الليل مع صوم النهار
الى غير ذلك فانه احتمال ان الجمع ليس بواجب المامور به والاكثر على انه

... لتعذر غسل الوجه بدون غسل جزء من الراس
وقال بعضهم ما لا يتم الواجب الا به فليس بواجب
سواء كان شرطا شرعيا او غير شرط شرعي والى هذا اشار
بقوله وقيل لا فيهما

واجب به ولما هو المراد بقوله والا كثير وعين شرط الجميع احتمى
وقوله وقيل انهما اي وقيل الاحسية المعين بقوله اللاها
وغير الشرط من المذكورات وليس المراد من الشرط ما كان
الوجوب معلقا عليه كما لو قال الشارع اوجبت عليك الزكوة
ان حصلت نصابا فان تحصيل النصاب ليس بواجب بالاجماع بل المراد
منه ما يكون شرطا لحصول الواجب سوا كان من جهة الشرع كالطهارة
للصلوة او من جهة الحس كالسعي الى الجمعة والمشي الى الحج فان ذلك
واجب خلافا لبعض الاصوليين وما لنا لو اقتضيا لانه الواجب الا به
ان كان سببا للواجب فايجاب المسبب ايجاب للسبب والا فلنا لو لم
يجب الشرط بايجاب المشروط لم يكن شرطا لانه حينئذ يجوز تركه
في جميع اوقات المشروط فعند تحقق تركه فيها لا يخلو اما ان يصح المشروط
بدونه بلا عذر او لا لزم تكليف ما لا يطاق ولان الاتيان بالمشروط
دون الشرط حينئذ يكون اتيانا بجميع الواجب وذلك يوجب صحته واذا
صح صدق قولنا لو لم يجب الشرط لصح المشروط بدونه بلا عذر وكل
ما صح المشروط بدونه بلا عذر لم يكن شرطا فانتج لو لم يجب الشرط لم
يكن شرطا هذا خلف فثبت ان الشرط واجب بايجاب المشروط قوله
وفي غيرهما لو استلزم اي وفي غير الشرط من المذكورات لو استلزم وجوب
ذلك الغير والحال انه لم يكن تعلق الوجوب لنفسه بل بالموجب للزم
تعقل الموجب لذلك الغير عند ايجابه اذ يستحيل ايجاب الشي مع
الذهول عنه ومن المعلوم ان الامر بالفعل قد يكون ذاهلا عن تركه اضداده
وان الناهي عن الشي قد يكون ذاهلا عن فعل ضده فثبت ان الواجب لا يستلزم

٥٧

وجوب غير الشرط من المذكورات وايضا لو استلزم الواجب وجوب غير
الشرط لامتنع التصريح بانه غير واجب ولكن لا يمتنع اذ يصح ان يقول الشارع
اوجبت عليكم غسل الوجه وما اوجبت عليكم غسل شي من الراس وايضا
لو استلزم لعصى المكلف بترك غسل جزء من الراس وبترك امساك جزء من الليل
ولعاقب عليهما ولكن العقاب انما هو على ترك الوضوء وترك صوم اليوم لا
عليهما وايضا لو استلزم وجوب ترك المحرم فعل ضد لصح قول الكعبي حيث قال
المباح ترك المحرم وترك المحرم واجب فالمباح واجب ولكن قوله باطل اذ هو
مسبوق باجماع الامة على وجود المباح وايضا لو استلزم الواجب وجوب
ترك ضده لوجبت نيته ولكن لم تجب بالاجماع قالوا لو لم يجب غير الشرط
من المذكورات لصح الواجب دونه ولكن لم يصح وايضا لو لم يجب لما وجب التوصل
به الى الواجب لان وجوب التوصل فرع وجوب ما يتوصل به لكن التوصل
بالمذكورات واجب بالاجماع واجيب بانه ان ارادوا بقولهم لصح الواجب
دونه وبقولهم التوصل واجب الى الواجب انه لا بد منه في تحصيل الواجب
فمسلم لا نزاع فيه وان ارادوا انه مامور به كالواجب مامور به فاين
دليلهم فان سلم الاجماع على ان التوصل واجب فلا نسلم ان ما يتوصل به
الى الواجب واجب واما وجوب الاسباب فانا نسلم يكون بدليل خارجي لان
ايجاب المامور به ايجاب لاسبابه مسئلة يجوز ان يحرم
واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان حرم شيئا او ورد فيه النهي
اقتضى الجمع دون التخيير بدليل قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا
فان المراد به النهي عن الطاعة لكل واحد منهما لا النهي عن احدهما ونحن
نقول هذه المسئلة كمسئلة المخير فكما يجوز ان يومر باحد الامرين لا بعينه

يجوز ان يشترى جزءا منها لا بعينه فالدليل الذى يقتضى الوجوب التخييرى [illegible]
واما الاباحة فمنتفية لما اتى هو التخيير وتحريم احد الامرين [illegible]
الجمع فى التحريم انما كان مستفادا من دليل اخر وجب ان يكون كذلك [illegible] الادلة
وما ذكرنا من الدليل مسئلة يستحيل كون الشىء الواحد واجبا
حراما من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز التكليف بالمستحيل لان معنى
الواجب وهو الفعل مقابل لمعنى الحرام وهو الترك والجمع بين المتقابلين محال
قوله بعض من يجوز اى الذى يجوز تكليف المحال شرعا دون الذى يكون
عقلا لا شرعا لمنعه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما الشىء الواحد
ان كان واحدا بالنوع فيجوز انقسامه الى الواجب والحرام كالسجود لله تعالى
والسجود للصنم ولا تناقض فيه وقال بعض المعتزلة الحرام هو قصد تعظيم الصنم
لا السجود ولا يستقيم وهذا ظاهر الفساد وان كان واحدا بالشخص وله جهتان
كالصلوة فى الدار المغصوبة فانها فعل معين واجب من حيث هو صلوة مامور بها
حرام من حيث هو غصب شاغل لملك الغير اختلفوا فيه فالجمهور على انها
تصح وقال القاضى ابو بكر لا تصح ويسقط الفرض عندها لا بها وقال احمد بن حنبل
واكثر المتكلمين انها لا تصح ولا يسقط الفرض بها ولا عندها لنا القطع بطاعة
العبد وعصيانه حيثما امره السيد بخياطة ثوب معين ونهاه عن الدخول
فى مكان مخصوص فانه اذا خاط ذلك الثوب فى المكان المنهى عنه فانه اطاع
بالخياطة وعصى بالدخول لاختلاف الجهتين فكذلك الصلوة فى الدار المغصوبة
من غير فرق وايضا لو لم تصح الصلوة فى الدار المغصوبة لكان لاتحاد متعلق
الوجوب والحرمة اذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر للصلوة والنهى
للغصب فمتعلق الوجوب هو الصلوة ومتعلق الحرمة هو الغصب واختيار

كان الشيخ [illegible] عند الاكثر [illegible]

اى لا مانع من بطلان الصلوة الا الاتحاد متعلق [illegible] ذكر الا الاتحاد حتى [illegible] لا تصح الصلوة [illegible] ما هو متعلق الوجوب والحرمة والمتعلق [illegible]

المكلف

المكلف جهتى الصلوة والغصب لا يخرجهما عن حقيقتهما وقد كانا متغايرين قبل الجمع فكذلك
بعد الجمع واستدل ايضا على صحة الصلوة فى الدار المغصوبة بانه لو لم تصح
لما صح صلوة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد الاحكام فكما ان الواجب
والحرام متضادان فالواجب والمكروه ايضا متضادان وقد صحت الصلوة
الواجبة فى الحمام واعطان الابل وبطن الوادى مع انها مكروهة فكذا فى الدار
المغصوبة واجيب بان الصلوة ان اتحد كونها واجبة وكونها مكروهة
فلا نسلم صحتها فى هذه الامكنة وان تغاير الكونان لم يفد لرجوع النهى الى
وصف منفك عن ذات المامور به فان المكروه فى بطن الوادى التعرض
لخطر السيل وفى الحمام التعرض للرشاش وفى اعطان الابل التعرض لنفارها
بخلاف كون الصلوة فى الدار المغصوبة فانه هو حصول فيها وهو عين
الغصب واستدل ايضا على صحتها فى الدار المغصوبة بانها لو لم تصح لما سقط
التكليف بل بقى ذمة المكلف مشغولة بها الى ان ياتى بها على الوجه الصحيح
المشروع ولكن يسقط التكليف بها لان السلف من الصحابة والتابعين
لم يامروا الظلمة بقضائها قال القاضى ابو بكر وقد سقط باجماع السلف
لانهم لم يامروا الظلمة والغصاب بقضاء الصلوات المؤداة فى الدار المغصوبة
ولكن قال سقوط الفرض عندها لا بها توفيقا بين الادلة فانه يجوز ان
يكون المعصية امارة على سقوط الفرض عندها لا بها كما لو كسر المكلف
ساق نفسه فان فرض غسل الرجل يسقط عنه لا به مع انه فعله معصية
قوله ورد لمنع الاجماع اى ورد سقوط التكليف بان قيل لا نسلم
انعقاد اجماع السلف على سقوطه وكيف يثبت الاجماع مع مخالفة احمد بن
حنبل وهو اقعد بمعرفة الاجماع قال القاضى ابو بكر والمتكلمون لو صحت

الصلوة في الدار المغصوبة لاتحاد متعلق الوجوب مع الحرمة اذ يقال
لو صحت فصحتها انما تكون بان ما هو اركانها من الافعال الصادرة
عن المصلي في الدار متعلق للوجوب وذلك ظاهر وكون الافعال المخصوصة
الوجوبية في الدار كونها شغلا لملك الغير كون واحد وهو غصب
حرام فلزم ان ما هو متعلق للوجوب فهو بعينه متعلق للحرمة وهو
منتف والا لزم ان يكون الفعل الواحد طاعة ومعصية معا وهو محال
واجيب باعتبار الجهتين كما سبق وهذا ظاهر انه يطلق على هذا
الفعل ثلثة اكوان كونه واجبا وكونه غصبا وكونه صادرا عن المصلي
في الدار المغصوبة فكونه غصبا غير كونه صادرا عن المصلي في الدار
المغصوبة لا غير كونه واجبا فمن جهة كونه واجبا يكون طاعة ومن جهة
كونه غصبا يكون معصية قالوا لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة باعتبار
الجهتين لصح صوم يوم النحر ايضا باعتبار الجهتين واللازم باطل فالملزوم
مثله واجيب بان صوم يوم النحر الذي هو متعلق للحرمة اخص
من الصوم مطلقا فلا ينفك عنه بوجه من الوجوه والا لزم وجود الاخص
بدون الاعم وهو محال واذا لم ينفك عنه بوجه من الوجوه فلا يتحقق فيه
جهتان بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فان ما هو متعلق للحرمة وهو
شغل ملك الغير اعم منها فيجوز انفكاكه عنها فيتحقق الجهتان واجيب
ايضا بان في التحريم لا يعتبر فيه تعدد الجهات الا بدليل خاص فيه
لان حقيقة قول الشارع حرمت عليكم صوم يوم النحر ليس الا تحريم امساك
يوم النحر من اوله الى اخره مع النية اذ المفهوم منه عند اطلاقه غير هذا
المعنى فمن اراد صرف التحريم عن الحقيقة الى امر خارج لا بد له من دليل خاص

يدل

يدل عليه ولهذا افطر الشافعي زمن بطلانه من حيث انه لم يظهر عنده صرف
التحريم الى امر خارج بدليل خاص وقطع بصحة الطلاق في زمن الحيض لظهور
صرف التحريم عنده عن الحقيقة الى امر خارج وهو تطويل العدة او لحوق الندم
عند الشك في وجود الولد لدليل دل عليه واما من توسط ارضا مغصوبة
فخطأ الاصولي ببيان استحالة تعلق الامر والنهي معا بالخروج وببيان خطا ابي
هاشم حيث قال لا يكون له المكث ولا الخروج لانه عاصب به اما بيان الاول
فبان يقول ترك الغصب مامور به في هذه الحالة ولا سبيل الى تركه الا بالخروج
فيكون الخروج مامورا به لان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وحينئذ لا يكون
منهيا عنه والا لزم تعلق الامر والنهي معا بالخروج وهذا مستحيل لان المامور
به مستدعى فعله والمنهي عنه مستدعى تركه والفعل الواحد في حالة واحدة
استحال ان يكون مستدعى الفعل والترك معا واما بيان خطا ابي هاشم
فبان يقول اخطأت في قولك انه عاصب بالخروج لان الغصب عبارة عن شغل
ملك الغير بغير اذنه على قصد الاستيلاء والتعدي وهو ليس متعديا
بالخروج اذ الكلام في انه مامور بالخروج على قصد التوبة والندم كما ان المولج
في الفرج المحرم مامور بالنزع على قصد التوبة لا على قصد التلذذ مع ان
ارتكاب ادنى الضررين يصير واجبا نظرا الى دفع اعلاهما كوجوب شرب الخمر
على من غص بلقمة وكوجوب اكل طعام الغير على المضطر في المخمصة ولا شك
ان ضرر الخروج اقل من ضرر المكث فيكون واجبا واذا تعين الخروج للامر به
فقطع عنه المعصية بالخروج بشرطه وهو التوبة والندم مع الاسراع في الخروج
باقرب الطرق قال امام الحرمين من توسط ارضا مغصوبة فهو مامور بالخروج
منها لان المكث في ملك الغير بغير اذنه لا يجوز واستمر عليه حكم المعصية مع خروجه

منها لانه هو الذي اوقع نفسه في هذه الورطة وليس [illegible]

في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها وما ذهب اليه [illegible]

الامام بعيد لان القول باستمرار المعصية عليه مع [illegible]

توهم اعتبار اجتماع المتنافيين ولا يمكن اعتباره بالجهتين لتعذر الامتثال

بالخروج منفكا عن شغل ملك الغير بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة

فانه يمكن الامتثال بها منفكا عن الغصب وهذا هو المراد بقوله

وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج والنهي بعيد والجهتين

لتعذر الامتثال مسئلة المندوب مامور به اعلم ان

المندوب هو الذي يكون فعله راجحا على تركه في نظر الشرع من غير

ذم على تركه وقد يطلق عليه المستحب والسنة والتطوع والمرغب

فيه واختلفوا في انه هل هو مامور به ام لا فاختار القاضي ابو بكر

وجماعة من اصحابنا انه مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي

من اصحاب ابي حنيفة لنا ان فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس

كونه طاعة لذاته وصفة نفسه ولا لكونه موجودا او حادثا اذ يجري

ذلك في المباحات ولا لكونه مرادا والا لكان كل مراد الوقوع طاعة ولا

لكونه مثابا عليه لانه يجوز ان يكون طاعة وان لم يثب عليه ولا لكونه

موعودا بالثواب عليه لانه لو ورد فيه وعد لتحقق لاستحالة الخلف

في خبر الشارع والثواب غير لازم له بالاجماع والاصل عدم ما سوى

ذلك فتعين انه طاعة لكونه مامورا به وايضا فانه قد شاع واشتهر

ان العلماء قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد التقسيم

لا بد ان يكون مشتركا بين القسمين فيلزم ان المندوب مامور به قالوا

لو كان المندوب مامورا به لكان تركه معصية لانه مخالفة الامر

لقوله تعالى افعصيت امري ومنه قول الشاعر امرتك امرا جازما فعصيتني

وايضا لو كان المندوب مامورا به لما صح قول النبي صلعم لولا ان اشق

على امتي لامرتهم بالسواك لان كلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود

غيره فيفيد نفي الامر عن السواك وهو مندوب بالاجماع فلو

كان مامورا به يلزم ان يكون مامورا به غير مامور به وهو محال

قلنا المعنى امر الايجاب فيهما اي في الصورتين اما في الاولى فلان

ترك المامور به معصية لانه مخالفة امر الايجاب لا لانه مخالفة

مطلق الامر واما في الثانية فلان المعنى لامرتهم امر الايجاب

وقيد المشقة يدل على ذلك لان المشقة انما تكون في امر الايجاب

مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاد

ابي اسحق الاسفرايني لنا ان التكليف انما يكون بما فيه كلفة

ومشقة والمندوب لا كلفة فيه لكونه مخيرا فيه بين الفعل والترك

فلا يكون من الاحكام التكليفية واما الاستاذ ان اراد بكونه تكليفا

وجوب اعتقاد كونه مندوبا فلا حرج في ذلك وان اراد به انه سبب

للثواب فلا يخلو عن كلفة ومشقة لان المكلف ان فعله رغبة في

الثواب يشق عليه وان تركه ايضا يشق عليه لما فاته من الثواب

والعقاب فلزم عليه ان يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا

للثواب حكما تكليفيا لانه ان اتى بالفعل رغبة في الثواب الذي هو

سببه فهو شاق وان تركه يشق عليه ايضا لما فاته من الثواب

وهو خلاف الاجماع قوله ومن لفظية اي المسئلة لفظية والمعنى

ان الخلاف فى هذه المسئلة لفظى لان الاستاذ انما سمى المندوب تكليفا
باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوبا وغيره انما سميه تكليفا باعتبار
عدم وجوب فعله مسئلة المكروه منهى عنه غير مكلف به
لانه تحريم كالصلوة فى الاوقات والاماكن المخصوصة والخلاف فى
كون المكروه من الاحكام التكليفية على نحو ما سبق فى المندوب وقد يطلق
المكروه على الحرام وعلى ترك الاولى كترك صلوة الضحى مثلا مسئلة
يطلق الجائز على المباح الذى هو عبارة عما ورد الشرع بالتخيير بين فعله
وتركه من غير تخصيص احدهما بثواب ويطلق الجائز ايضا على ما لا
يمتنع شرعا سواء كان واجبا او لم يكن فيقال الصوم جائز وان
كان واجبا بعض الصور ويطلق الجائز ايضا على ما لا يمتنع عقلا سواء
كان واجبا او لم يكن فيقال قيام العرض بالجوهر جائز مع انه واجب
ويطلق الجائز ايضا على ما استوى الامران فيه فيهما اى فى الشرع والعقل
معا كالحلق بعد تحلل الحج جائز عقلا وشرعا وقبله جائز عقلا لا شرعا
ويطلق الجائز ايضا على المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين اى فى الشرع
والعقل باعتبار عدم الامتناع والاستواء ويطلق الجائز على ما شك فى
استواء الامرين فيه عقلا وشرعا وقد يسمى بالمحتمل مسئلة الاباحة
حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة لنا ان الاباحة خطاب الشارع بالتخيير
بين الفعل والترك من غير بدل فيكون حكما شرعيا قالوا الاباحة
ما انتفى الحرج عن فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع ومستمر بعده
فلا يكون حكما شرعيا قلنا المستمر انتفاء الحرج لا يمنع من كونه حكما شرعا
اذا كان من خطاب الشارع مسئلة المباح غير مأمور به خلافا

الفرق بين المندوب والمستحب ان كل ما ثبت تعيين ثوابه فهو مستحب والا فهو مندوب الاول كقوله صلوة بالسواك افضل من سبعين صلوة بلا سواك

للكعبى لنا ان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك والترجيح فى المباح
مع ان الامة قبل وجود المخالف اجمعوا على كون المباح واقعا وليس
بواجب فمن قال انه واجب مأمور به يكون خارقا للاجماع قال الكعبى كل
مباح ترك حرام يعنى انه ما من فعل مباح الا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام
وترك الحرام واجب ولا يتم تركه دون التلبس بضد من اضداده وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب فقوله وتأول الاجماع اى تأول
الكعبى الاجماع بان قال يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق
الامر به بسبب توقف ترك الحرام عليه فانه اذ ذاك لا يكون مأمورا به
ضرورة الجمع بين الادلة بأقصى الامكان والجواب عنه انه يلزم المباح
فرد من افراد ما يترك به المحرم وانه غير متعين لذلك فليس بواجب الثانى

يعنى كل المباح مأمور به لان ترك الحرام واجب وترك الحرام لا يحصل الا بفعل ما هو مباح فترك الحرام ما يفعل المكلف من الافعال المباحة كالاكل والقيام والقعود

الزام الكعبى اذ يلزم على ما ذكره ان الصلوة حرام اذا ترك بها واجب آخر
وكذا المندوب وهو محال قال المؤلف دى فى الجواب الاول نسلم
ان الواجب بعض الاضداد واحد غير معين فانما المكلف فعل المباح
متعين للوجوب وظاهر اذ لا خلاف فى وجوبه بعد التعيين وفى الجواب
الثانى يلتزم الكعبى تحريم الصلوة ووجوبها باعتبار الجهتين كما فى الصلوة
فى الدار المغصوبة ولا مخلص عنه الا بان يقال ما لا يتم الواجب
الا به من عقل او عادة فليس بواجب وفيه خرق العادة المهمل
على اصول الاصحاب وقال الامدى فى احكامه هذا فى غاية
الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيرى حله وحكى بعض
الان على وجه لا شك معه اشكال فقوله المنقول عن الكعبى
المشهور ان الكعبى قال لا مباح فى الشرع بل كل فعل يفرض انه مباح فهو

وذلك كما اذا على الصلوة فائتة مثلا فتذكرها عند دخول وقت صلوة اخرى فريضة واشتغل باداء ما دخل وقته وترك قضاء الفائتة فلو كان كما قال الكعبى لزم ان يكون الصلوة المؤداة حراما لانه ترك بها واجبا آخر فكما ان ترك الحرام واجب ترك الواجب حرام ايضا ولا قائل بتحريم تلك الصلوة المؤداة والله اعلم

اذا فعل المكلف الشئ المعين فيكون ذلك المعين متعينا للوجوب

واجب مامور به ودليله ان كل مباح ترك حرام وكل ما هو ترك الحرام فهو
واجب ينتج ان كل مباح فهو واجب قلنا اي شي تعني بقولك ان كل مباح ترك حرام
ان عنيت به ان كل مباح ترك حرام المحقق فلا نسلم ذلك والا لكان
الاول اذا لم يكن ضد له فعليه لا ينتج وان عنيت به ان كل مباح هو ترك حرام
بالفعل فلا نسلم صدقه فان قلت عنيت به ان كل فعل مباح يتحقق التلبس
به ترك حرام قلنا انتقلنا الى المقدمة الثانية وهي قولك كل ما هو ترك حرام فهو
واجب فلا تخلو اما ان تعني به ان كل ما يتحقق بالتلبس به ترك
حرام فهو واجب او غير ذلك فان عنيت غير ذلك فلا ينتج دليلك لان الحد
الاوسط فيه ليس متكررا وان عنيت به ذلك فقد خالفت الاجماع فان الزنا
يتحقق بالتلبس به ترك اللواط المحرم واكل الحلال في حال الاختيار يتحقق
بالتلبس به ترك حرام وليسا بواجبين اجماع جميع الامة فان قلت يجب
تاويل الاجماع جمعا بينه وبين دليلي قلنا ان دليلك ضعيف لا يجب تاويل الاجماع وان قلت
ان كل ما يتحقق بالتلبس به الانتهاء عن الحرام يتوقف عليه الانتهاء عن الحرام والانتهاء
عن الحرام واجب وكل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قلنا لا نسلم
ان ما يتحقق بالتلبس به الانتهاء عن الحرام يتوقف عليه الانتهاء عن الحرام فان
التلبس بتخريب الكعبة يتحقق به الانتهاء عن تخريب مسجد الاقصى والانتهاء
عن تخريب المسجد الاقصى لا يتوقف على التلبس بتخريب الكعبة والا يلزم ان
يكون التلبس بتخريب الكعبة واجبا لان الانتهاء عن تخريب المسجد الاقصى
واجب وكل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وهذا القدر يكفي في وضوح
فساد ما ذهب اليه الكعبي قوله وقول الاستاذ الاباحة تكليف بعيد
احلفوا في ان الاباحة هل هي تكليف ام لا فقال الاستاذ ابو اسحق انها
تكليف وانكره الباقون والنزاع في ذلك لفظي كما سبق في المندوب قال المولف
قول الاستاذ بعيد لانه ان اراد به ان التكليف ورد بفعل المباح فمعلوم انه

ليس كذلك وان اراد به ان التكليف ورد باعتقاد اباحته فاعتقاد
كون الفعل مباحا مغاير لنفس الفعل فالتكليف بذلك الاعتقاد لا يكون
تكليفا بنفس ذلك الفعل مسئله المباح ليس بجنس للواجب بل المباح
والواجب نوعان للحكم لانا لو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم النوع
وهو الواجب التخيير فيه بين الفعل والترك وذلك لان الواجب اذا
كان نوعا للمباح فكلما وجد الواجب وجد المباح لان كل نوع فهو يستلزم
لجنسه وكلما وجد المباح يكون مخيرا فيه بين الفعل والترك ينتج ان كلما وجد
الواجب يكون مخيرا فيه بين الفعل والترك وذلك باطل مسئله ان المباح ليس
جنسا للواجب قالوا المباح والواجب ماذون فيهما واختص الواجب بانه يعاقب
على تركه قلنا تركتم فصل المباح وهو عدم الذم على تركه فان المباح هو الماذون
فيه مع انه لا يذم على تركه والواجب هو الماذون فيه مع انه يذم على تركه
والواجب هو الماذون فيه مع انه يذم على تركه فيكون كل واحد منهما ماذونا
فيه فالاذن مشترك بينهما وكل واحد منهما اختص بفصل مميز له عن الاخر فيكون
كل واحد منهما نوعا للقدر المشترك بينهما ولا يجوز ان يكون احدهما جنسا للاخر
والا لجاز ان يكون الحرام جنسا للواجب لانهما اشتركا ايضا في كونهما حكم الشرع
واختص كل واحد منهما بفصل مميز له عن الاخر والله اعلم قال
خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالاسكار
الى اخره اعلم ان خطاب الشرع كما يرد بالاقتضاء والتخيير فقد يرد بجعل الشي
سببا ومانعا وشرطا وصحيحا وفاسدا وهذا النوع من الخطاب يسمى خطاب الوضع
اما الخطاب بجعل الشي سببا فكقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه جعل
دلوك الشمس سببا لوجوب الصلوة وكذلك جعل طلوع هلال رمضان سببا
لوجوب الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وبقوله عم صوموا
لرويته وافطروا لرويته وكذلك جعل الاسكار سببا لحل التحريم وجعل

الاتلاف سببا للضمان والعقوبات والمراد بجعل الشيء سببا جعله علامة على
الحكم لا جعله موثرا فيه فان المؤثر هو الله تعالى والحكمة في ذلك انه لما عسر على الخلق
معرفة خطابه تعالى في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي جعل الاوصاف علامات
على الاحكام ومعرفات لها لئلا تتعطل بعض الوقائع عن الاحكام الشرعية كما في قوله تعالى
في الزاني حكمان احدهما وجوب الحد عليه والثاني جعل الزنا سببا للوجوب به حكم
والسبب في اللغة عبارة عما يمكن التوصل به الى المقصود بها ومنه سمي الطريق سببا
لامكان التوصل به الى المقصود وفي الاصطلاح عبارة عن الوصف الظاهر المنضبط
الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا للحكم الشرعي الذي عبر عنه المؤلف في التيارة
بالسببية الوقتية والاسباب التي عبر عنها بالسببية المعنوية والى غير
ذلك من الامثلة واما الخطاب بجعل الوصف مانعا فكقوله عليه السلام لا يقاد الوالد
بولده فجعل كونه والدا مانعا من وجوب القصاص الثابت بقوله تعالى كتب عليكم
القصاص في القتلى والمانع ينقسم الى مانع الحكم والى مانع السبب اما مانع الحكم فهو
الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب
مع بقاء حكمة السبب كالابوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان فان الابوة
تقتضي الاكرام والقتل يقتضي الاهانة وحكمة السبب باقية وهي الزجر اللازم لفعله
واما مانع السبب فهو الوصف الذي يخل وجوده بحكمة السبب يقينا كالدين
في باب الزكوة مع ملك النصاب فانه كان سببا للزكوة من حيث انه مظنة الغنى
ووجود الدين يخل بذلك واما الخطاب بجعل الوصف شرطا فكقوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية فانه جعل الوصف شرطا
للصلوة قوله فان كان المستلزم عدمه فهو الشرط فهنا اي الوصف ان كان
عدمه يستلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم او عدمه يخل بحكمة السبب فهو الشرط
فهنا اي في السبب والحكم اما في السبب فكالقدرة على التسليم في باب البيع واما
في الحكم فكالطهارة في الصلوة قوله واما الصحة والبطلان او الحكم بهما فامر

عقلي

٦٧

فامر عقلي اعلم ان الصحة في اللغة ضد المرض الذي هو عبارة عن فساد
المزاج وفي الشرع يطلق في العبادات تارة وفي العقود اخرى اما في
العبادات فعند الفقهاء الصحة عبارة عما اسقط القضاء واجزا وعند المتكلمين
عبارة عما وافق امر الشرع وجب القضاء او لم يجب فمن صلى على ظن انه متطهر
ثم تبين انه لم يكن متطهرا لم تصح صلوته عند الفقهاء لانها لم تسقط القضاء
وتصح عند المتكلمين لانها موافقة لامر الشرع على حسب الحال والقضاء واجب
بامر مجدد واما في العقود فمعنى صحة العقد ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه
والبطلان والفساد يقابل الصحة في العبادات وعقود المعاملات اذا عرفت
هذا فاعلم ان المؤلف ان اراد بقوله اما الصحة والبطلان والحكم بهما فامر
عقلي ما ذكرناه فلا مشاحة في تسمية الامر الشرعي بالامر العقلي وان اراد به
ان الصحيح من العبادات وعقود المعاملات والباطل منها هو الذي حكم العقل
بصحته او بطلانه سواء كان مخالفا لحكم الشرع بصحته او بطلانه او موافقا
فظاهر بطلانه وان اراد به ان الشرع لم يحكم بصحة شيء منها ولا ببطلانه بل
العقل هو الحاكم فهو ايضا باطل فان الشرع كما حكم بكون البيع سببا للملك عند
الشرائط وانتفاء الموانع حكم بصحته حينئذ مع ان تعليله بقوله لانها اما كون
الفعل مسقطا للقضاء او موافقة امر الشرع لا يدل على عدم حكم الشرع بصحة الشيء
وبطلانه قوله الحنفية الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه اي قالت
الحنفية الفاسد قسم متوسط بين الصحيح والباطل وهو الذي يكون مشروعا باصله
ممنوعا بوصفه كعقد الربا فانه مشروع من حيث هو بيع وممنوع من حيث انه يشتمل
على وصف الزيادة وعندنا الفاسد مرادف للباطل واما الرخصة في اللغة
عبارة عن التيسير والتسهيل يقال رخص السعر اذا تيسر وسهل وفي
اصطلاح الشرع عبارة عن المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر فالمشروع
كالجنس شامل للفعل والترك فما لم يكن منهما مشروعا او كان مشروعا لا لعذر
او لعذر لا مع قيام المحرم لولا العذر لا يسمى رخصة والمسمى رخصة قد يكون
واجبا كاكل الميتة للمضطر وقد يكون مندوبا كالقصر في السفر حيث علمنا انه

وقيل الصحة في المعاملات عبارة عن ترتب اثرها عليها والفساد والبطلان والفساد اسمان مترادفان فالبطلان عند الفقهاء كونه غير مسقط للقضاء وعند المتكلمين كونه غير موافق لامر الشرع وفي المعاملات عدم ترتب الاثر عليه

افضل من الامام وقد يكون مباحا كالفطر في السفر اذا قلنا ليس افضل من الصوم
ولقائل ان يقول الحد المذكور غير مطرد لان ترك الصلاة والصوم عزيمة
لا رخصة وهو مشروع لعذر الحيض مع قيام المحرم لولا عذر الحيض اذ لا يجوز
الترك على الطاهر كما ان اكل الميتة مشروع لعذر الاضطرار مع قيام المحرم
لولا الاضطرار اذ يحرم اكل الميتة على غير المضطر واما العزيمة فهي في اللغة
عبارة عن القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا
مؤكدا وفي الاصطلاح الشرع عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى هكذا
قاله حجة الاسلام في المستصفى وقال الامام فخر الدين في محصوله ما جاز فعله
اما ان يجوز مع قيام المقتضي للمنع او لا يكون كذلك فالاول هو الرخصة والثاني
العزيمة وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه لا يلزم منه مخالفة دليل شرعي
والرخصة هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح وهذا اخر شرح
كلامه في بيان اقسام الاحكام والان الكلام في المحكوم فيه وهو الافعال قال
شرط المطلوب الامكان اي شرط الفعل المامور به ان يكون ممكنا في نفسه اي
يستحيل ان يتعلق الامر بالممتنع كالامر بالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد
القديم عند من يحيل تكليف ما لا يطاق ونسب خلافه الى الاشعري وهو جواز
تكليف ما لا يطاق اذ هو لازم على مذهبه كما سياتي واحتج الكل عند بعض الثنوية
على جواز التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع كتكليف ابا جهل بالايمان مع
علمه بعدم ايمانه والمختار وهو المدعي انه لا يصح التكليف بالمستحيل لذاته وانما
يصح بما هو ممكن لذاته سواء كان مستحيلا لغيره او لم يكن لنا لو صح التكليف
بالمستحيل لذاته لكان مستدعي الحصول لان التكليف عبارة عن طلب ما فيه
كلفة والطلب يستدعي حصول المطلوب لان استدعاء حصول الشيء هو معنى الطلب
ولكن لا يصح ان يكون المستحيل مستدعي الحصول لان استدعاء حصول الشيء فرع تصور
وقوعه وتصور وقوع المستحيل محال لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على
خلاف ماهيته اذ المستحيل هو الذي يمتنع ان يكون مثبتا ولو تصور منفيا لم يتصور
وقوعه فان قيل لو لم يتصور المستحيل لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان العلم

بعينه الشيء فرع تصور ذلك الشيء قلنا الجمع المتصور هو الجمع المعلوم بين المختلفات
التي ليست متضادة وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصور ذلك الجمع منفيا عن الضدين
تصوره مثبتا لهما فان قيل لو لم يتصور المستحيل لما امتنع الحكم عليه قولا في الخارج ولا
بتصوره في الخارج قلنا فيكون الحكم الخارجي مستحيلا والحكم الذهني به غير مستحيل
فلم يلزم ان المستحيل غير مستحيل في الذهن وهو محال وايضا يكون الحكم
بذلك الاستحالة مطلقا عليها ليس بمستحيل في الذهن وايضا الحكم على الخارج يستدعي
تصور الخارج ولا مستحيل في الخارج حتى يتصور فالحاصل ان المستحيل ان
تصور ههنا لنحكم عليه قولا في الخارج فان كان القول في الخارج حكما على ما في
الذهن لزم الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وان كان حكما على الخارج
يستدعي تصور الخارج ولا وجود للمستحيل في الخارج حتى يتصور واحتج الخصم بانه
لو لم يصح التكليف بالمستحيل لم يقع لكنه واقع لان الكافر مامور بالايمان
وقد علم الله تعالى انه لا يقع منه الايمان وقد اخبر انه لا يؤمن بقوله ان الذين
كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله تعالى لقد حق القول
على اكثرهم فهم لا يؤمنون وكذلك من علم الله تعالى موته على الكفر فانه يستحيل
منه الايمان مع ان الاجماع منعقد على انه مامور بالايمان وذلك تكليف بالمستحيل
ووقوعه لانه لو وقع يلزم ان يكون علم الله تعالى جهلا وهو محال وكذلك من نسخ
عنه المامور به قبل تمكنه من الاتيان قوله ولان المكلف لا قدرة له عطف
على قوله لان العاصي مامور اي التكليف بالمستحيل واقع لان العاصي مامور
ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وذلك لان القدرة لا بد لها من متعلق
يكون اثرا لها والفعل قبل وجوده لم يكن متعلقا لها لانه عدم محض فلا
يصلح اثرا لها الا حال وجوده ولزم من ذلك ان يكون القدرة موجودة حال
الفعل لا قبله والعبد حال الفعل غير مكلف بل قبله وقبله غير مستطيع
فهو تكليف غير مستطيع وهو تكليف بالمستحيل ولان افعال العبد مخلوقة
لله تعالى فتكليف العبد بها تكليف بفعل غيره وهو تكليف بما لا يطاق

ان ص

بيان الفعل مخلوق لله تعالى هو انه لو كان مخلوقا للعبد لكان العبد خالقا
له بالاختيار والخالق بالاختيار لا بد ان يكون مخصصا للمخلوق بالارادة ويلزم
من كونه مريدا له ان يكون عالما به ضرورة والعبد غير عالم بجميع اجزاء
حركاته في جميع حالاته ولا سيما في حالة اسراعه فلا يكون خالقا لها قوله
ومن ثم لزم تكليف المحال الاشعري لان من اصله ان المكلف لا
قدرة له الا حال الفعل وان افعاله مخلوقة لله تعالى عند الاشعري بسبب انه
تكليفا بالمحال واجيب عن قولهم لان العاصي مأمور بالفعل ومن نسخ عنه قبل
تمكنه بان ذلك لا يمنع تصور وقوع الايمان من الكافر لان الايمان ممكن الوقوع في نفسه
منه وعلم الله تعالى واخباره لا يخرجه عن الامكان [illegible] ما هو ممكن لذاته ليس
محل النزاع بل النزاع فيما كان مستحيلا لذاته واجيب عن قولهم لان المكلف لا قدرة له
حال الفعل ولان الافعال مخلوقة لله تعالى بان كون القدرة حال الفعل وكون
الافعال مخلوقة لله تعالى يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل
بالاجماع قالوا كلف الله تعالى ابا جهل بتصديق رسوله في جميع ما جاء به ومما جاء به انه
لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في انه لا يصدقه وذلك تكليف بتصديقه وعدم
تصديقه وهو تكليف بالجمع بين النقيضين والجواب عن ذلك ان الله تعالى كلف
ابا لهب وابا جهل وباقي الكفرة بتصديق رسوله وهو ممكن الوقوع منهم في نفسه ولهذا
يوجد من غيرهم واخباره تعالى لرسوله بعدم الايمان منهم كاخباره لنوح بقوله انه لن
يؤمن من قومك الا من قد آمن انه محمول على [illegible] عدم هدايته تعالى لهم الى الايمان
وذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان مطلقا ولا يخرج الممكن عن الامكان باخباره
ولا بعلمه تعالى لان العلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه ان كان واقعا يتعلق بوقوعه
والا فيتعلق بلا وقوعه فلو فرض الايمان بدل الكفر كان العلم ازلا متعلقا
به دون الكفر ولم يلزم المحال نعم لو كلفهم بتصديق رسوله بعد علمهم بانه لا
يقع منهم لانتفت فائدة التكليف من الامتثال او التهيؤ له ومثله غير واقع

وهو مستلزم للتكليف بان لا يصدقه ايضا

مار

قال مسألة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف قطعا خلافا
لاصحاب الرأي اقول مذهب الجمهور منا ومن المعتزلة انه لا يشترط
في التكليف بالفعل حصول شرط الشرع حالة التكليف بل التكليف بالمشروط
جائز حالة عدم الشرط خلافا لاكثر اصحاب ابي حنيفة وابي حامد الاسفرايني وهذه
المسألة مفروضة في تكليف الكافر بفروع الايمان حالة كفره فان ذلك عندنا جائز
عقلا وواقع شرعا اما الجواز عقلا فواضح اذ لا يمتنع عقلا ان يقول الشارع
للكافر المتمكن من فهم الخطاب اوجبت عليك الصلوة المشروط صحتها
بالاسلام واوجبت عليك الاتيان بالاسلام متقدما عليها وايضا لو كان حصول
الشرط حالة التكليف شرطا لم تجب صلوة على محدث ولا على جنب لانتفاء الشرط
ولا يجب صلوة قبل النية لانها مشروطة بتقدم النية ولا النية اجزء قبل النية
لانه مشروط بتقدم النية ولا اللام قبل الهمزة وعلى هذا الترتيب لان بعضها
مشروط بتقدم البعض وذلك باطل قطعا قالوا لو كلف الكافر بالصلوة حالة
الكفر لصحت منه في تلك الحالة ولكن لا تصح قلنا ذلك غير محل النزاع بل النزاع
في انه هل يكلف الكافر بالفروع حالة كفره مع انها لا تصح منه في تلك الحالة
وانتم تمنعون ذلك قلنا لا نسلم انه لو كلف بها في حالة كفره مع انها لا تصح
منه لكان تكليفا بالمحال قلنا انما يكون كذلك اذ لو كان تكليفه بمعنى الزامه
الاتيان بها مع الكفر وليس كذلك بل بمعنى انه لو اصر على الكفر
حتى مات ولم يأت بها مع الايمان فانه يعاقب في الدار الآخرة ولا احالة فيه
قالوا لو جاز تكليف الكافر بالفروع لامكن الامتثال في الجملة لكن لم يمكن لانه
في حالة الكفر لا تصح منه بالاجماع وكذلك بعد الكفر لكون الاسلام مسقطا لها
لقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله وما سقط لا يمكن الاتيان به قلنا لا نسلم
ويفعل كالمحدث فانه مكلف بالصلوة حالة الحدث ويتوضأ ويصلي والاعقاب
على تركها كما يعاقب على الكفر لتقصيره في حق نفسه وسقوطها بالاسلام
لا يدل على امتناع الاتيان بها فان المرتد مخاطب بها فانه حالة الكفر
فلو امتنع الاتيان بالفائت حالة الكفر لما وجد لان المستحيل لا يتخلف

ما حلاف الاشخاص واما الوقوع شرعا فيدل عليه كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها
آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيمة فضاعف العذاب على المجموع المذكور يدل على ان الكفار
مكلفون بفروع الاسلام وايضا قال الله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين فلو لم يكونوا مكلفين بالصلوة لما عذبوا على تركها
قالوا لو وقع التكليف بالفروع فرضا فاما ان يكون حال الكفر او اذا اسلم ولكن
لم يجب علينا القضا بامر مجدد فليس يلزم منه وقوع التكليف حالة
الكفر والاصح انه ربما يحصل مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف
به في النهي كف النفس عن الفعل وهو فعل ضد وعند ابي هاشم وكثير
من الناس انه نفي الفعل وهو نفس ان لا يفعل لنا لو كان المكلف به نفي الفعل
لكان مستدعى حصوله من المكلف وحصوله منه لا يتصور لانه غير مقدور له
اذ القدرة لابد لها من متعلق ونفي الفعل عدم محض فلا يكون متعلقا للقدرة
المكلف ولا مكتسبا له واجيب بانه لا نسلم ان نفي الفعل اذا لم يكن امرا
وجوديا لا يكون مقدورا للمكلف بل يكون مقدورا له كالامام القاضي ابي بكر في احد
قوليه ورد بان اثر لها والقدرة يستدعي اثرا عملا وفيه نظر لان الخصم يقول
لا يلزم من كون عدم الفعل السابق على القدرة غير مقدور ان يكون الباقي
منه للقدرة غير مقدور ايضا مسئلة قال الاشعري لا ينقطع التكليف
بالفعل حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة الحق اقول اختلف
الاصوليون في ان فعل المكلف حالة حدوثه هل يتصف بكونه مامورا به ام لا فقال
ابو الحسن الاشعري واصحابه انه في حال حدوثه مقدور للمكلف وكل ما هو مقدور
للمكلف يجوز ان يؤمر به فيصح اتصافه بكونه مامورا به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة
وقالوا الفعل في حال حدوثه موجود والموجود حال وجوده لا قدرة عليه والا
لكان تحصيلا للحاصل وهو محال وما لا قدرة عليه لا يكون مامورا به قال المؤلف
ان اراد الشيخ ابو الحسن ان التكليف نفسه يتعلق بالفعل حال حدوثه فلا ينقطع
عنه بعد حدوثه ايضا لان ما كان من مقتضيات الذات لا يزول ولا يتغير بزواله

و

وانقطاعه بعد الحدوث فكذلك في حال الحدوث وان اراد ان تنجز التكليف باق
... تنجيز التكليف بايجاد الموجود وهو محال وايضا فان بقاء التكليف ابتلاء
... والاصح انه يثاب اذا عزم على الامتثال واعتقد وجوبه وفي حال
حدوث الفعل هو ممتثل له فلا فائدة في تكليفه به وهذا هو المراد بقوله
ولعدم صحة الابتلاء يسقط بقاء التكليف واعلم ان الشيخ ابا الحسن ما اراد
شيئا مما ذكره المؤلف بل اراد ان الشارع اذا امر المكلف بفعل فكأنه
قال له افعل الفعل الفلاني ان كنت قادرا عليه واليه اشار النبي صلعم
حيث قال اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم فالفعل المامور به شرط
ان يكون مقدورا للمكلف في القدرة موجودة حال ايجاد الفعل وهو
حال حدوثه فلو انتفت القدرة في تلك الحالة لم يكن الفعل مقدورا فلم يكن
مامورا به لكنه مقدور لوجود القدرة حينئذ باتفاق الاشاعرة و
المعتزلة وهو المراد بقوله قالوا مقدور حينئذ باتفاق فيصح التكليف وقوله
قلنا يمتنع ما ذكرناه هو قول المعتزلة ان الفعل حال حدوثه موجود فتأثير
القدرة فيه ايجاد للموجود فهو ممنوع اما عند اصحابنا فلان الحدوث
هو انتقال من العدم الى الوجود والفعل في حال انتقاله من العدم الى الوجود
ليس بموجود ولا معدوم واما عند غيرهم فلان مقارنة القدرة مع الفعل
كمقارنة سائر المؤثرات مع آثارها وليس في ذلك ايجاد للموجود وهذا خاتمة
كلامه في المحكوم فيه وقد نختمه في المحكوم عليه وهو المكلف وله مسائل
مسئلة الفهم شرط التكليف وبه قال بعض من جوز التكليف بالمستحيل
لا لتحصيل الفعل بل لاجل ابتلاء المكلف وامتحانه لان ابتلاء المكلف و
امتحانه بدون فهمه محال لنا لو صح تكليف غير الفاهم لكان المكلف به مستدعى
حصوله منه طاعة وحصوله منه طاعة غير ممكن لانه موقوف على فهم اصل
الخطاب وتفاصيله من كونه امرا او نهيا ومقتضيا للثواب والعقاب ومن
كون الامر به هو الله تعالى وانه واجب الطاعة وكون المامور به على صفة كذا
وكذا وهذا المجموع غير مقدور له لحصول المطلوب منه لا يمكنه وقد ذكرنا فيما تقدم

ان شرط المطلوب الامكان وايضا لو صح تكليف غير الفاهم لصح تكليف البهيمة لانهما سواء في عدم الفهم قالوا لو لم يصح لم يقع لكنه واقع اذ نوخذ باعتبار طلاق السكران وقتله واتلافه في الوقوع والقصاص ووجوب الكفارة والضمان مع انه غير فاهم واجيب بان ذلك ليس تكليفا بل من قبيل الاسباب كخطاب الوضع مثل قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الزوال جعل سببا لوجوب الصلوة ورؤية الهلال علامة على وجوب الصوم في قوله صلى صوموا لرؤيته وكذا جعل تلفظ السكران بالطلاق علامة على نفوذه وكذلك الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنى وغيره كما ان قتل الطفل واتلافه ماله يقتضي وجوب الضمان من قبيل الاسباب لا من قبيل التكاليف واما امر الصبي المميز بالصلوة فليس من جهة الشارع بل انما هو من جهة الولي لقوله صلى مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه دون خطاب الشارع على الوجه الذي ذكرناه قالوا قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا خطاب تكليف لمن لا يفهم لو قلنا اذ انتفى استحالة خطابه تكليفا بما ذكرناه يجب تاويله لانه اما على ان هذا الخطاب ورد في ابتداء الاسلام وليس المراد منه المنع من الصلوة بل المنع من افراط الشرب في وقت الصلوة كما قال لا تقرب التهجد وانت شبعان اي لا تشبع فيثقل عليك التهجد وكما قال لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت على الظلم واما على ان المراد به التمثل وهو الذي ظهرت منه مبادي النشاط والطرب ما لم يزل معه عقل العقل وقوله حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تنتبهوا ويتكامل فيكم الفهم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول اي حتى تسكن غضبك قال مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد بمعنى التكليف الى اخره اقول مذهب اصحابنا ان المعدوم مأمور خلافا لسائر الفرق فانهم قالوا قد سبق استحالة تكليف الصبي والمجنون والسكران لعدم الفهم والمعدوم اسوء حالا منهم في هذا المعنى فقولكم بان الامر يتعلق بالمعدوم باطل قال المؤلف قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد به تنجيز التكليف وهو طلب الاتيان

بالفعل في حال عدمه وانما اريد التعلق العقلي وهو تعلق الطلب العلم القائم بذات الامر بالفعل لمن سيوجد بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الخطاب كما اذا اوصى انسان لمن سيوجد من اولاده بوصية فان الولد يتقدير وجوده وفهمه يصير مأمورا بوصيته والملك حتى انه يوصف بالعصيان او الطاعة بتقدير المخالفة او الامتثال انا لو لم يتعلق الامر بالمعدوم على الوجه المذكور لم يكن ازليا لان حقيقة الامر تعلقه بالمأمور ووجود التعلق بدون المتعلق محال ولكنه ازلي لانه كلام الله تعالى وكلام الله تعالى ازلي قالوا الامر والنهي والخبر متعلقات لا بد لها من متعلق موجود ووجودها في الازل من غير متعلق موجود فيه محال قلنا هذا محل النزاع وقد بينا جواز التعلق على الوجه المذكور فما ذكرتم مجرد استبعاد لا يدل على استحالته من اجل هذا الاستبعاد قال ابو عبد الله بن سعيد كلام الله تعالى في الازل لم يكن امرا ونهيا وخبرا وانما يتصف بذلك فيما لا يزال فاورد عليه بان المفهوم من الكلام ليس الا الامر والنهي والخبر فاذا سلمت حدوثها لزم حدوث كلام الله تعالى قال الكلام القديم هو القدر المشترك بين هذه الاقسام لا كل قسم منها واورد عليه ان هذه الاقسام انواع الكلام فيستحيل وجوده بدونها لان الجنس لا يوجد في الخارج بدون انواعه فحدوث الانواع يستلزم حدوثه قالوا لو كان الامر والنهي والخبر كلاما لزم التعدد في كلام الله تعالى ومذهبكم ان كلامه تعالى واحد لانه قديم قائم بذات الله تعالى لا يتعدد ولا يتغير قلنا يلزم التعدد باعتبار المتعلقات والتعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا قال مسئلة صح التكليف مع علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته اعلم ان الامر اما ان يكون عالما بانتفاء شرط وقوع المأمور به عند وقته او يكون جاهلا فان كان جاهلا صح التكليف منه اتفاقا كما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان وقوع الصوم منه مشروط ببقائه غدا وهو مجهول الانتفاء للآمر وان كان عالما كما اذا علم الله تعالى انه لا يعيش غدا فهل يصح ان يأمره بالصوم غدا مع ان وقوعه مشروط بالحيوة وانتفاؤها معلوم لله تعالى فعند القاضي ابو بكر بانه يصح وخالفه امام الحرمين والمعتزلة قال فلو لم يعلم قبل الوقت لم يحصل انه يصح

التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه يعلم المكلف انه مامور بفعل وقت الامر به لنا لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يعص احد ابدا واللازم منتف بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل مكلف فرض الخلو عن العلم الله تعالى علم وقوعه في وقته او وقوعه في وقته فان علم عدم وقوعه في وقته فقد علم انتفا شرط وقوعه فيه من ارادة وقدرة او حادثه او غيرهما فلا تكليف فلا عصيان وان علم وقوعه في وقته وجد وقوعه فيه فلا ترك فلا عصيان

وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه لو علم فاما ان يعلم مع الاتيان بالمكلف به او بعده او قبله والتكليف مع الفعل وبعده منقطع عندكم فلا يعلم في الحالين وقبله ايضا لا يعلم لان المفروض هو ان الله تعالى لا يكلف الا بما علم انتفا شرط وقوعه عند وقته من الحياة والعقل وغيرهما ولا يعلم منا احد استمرار حيوته ودوام بقائه وقدرته وتطرق الشك الى الشرط يوجب تطرقه الى المشروط فلا يعلم فان قلت فرضنا وقتا المكلف به متسعا كالواجب الموسع فالمكلف يعلم في الجملة قلنا فرضنا زمانا زمانا فانه اذا لم يعلم في هذا الزمان على التعيين الى الزمان الثاني وبالثاني الى الثالث وهلم جرا فلا يعلم ابدا وذلك باطل

وفيه نظر لانه لا يلزم من انتفا العلم بالشي على التعيين انتفا العلم به في الجملة ايضا لو لم يصح التكليف بما علم الامر شرط وقوعه لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لان الله تعالى كان يعلم انتفا شرط وقوعه فلم يوجب عليه فلم يعلم وجوبه ولكنه علمه لانه قد استغل بمقدمات الذبح من اضجاع ولده وتله للجبين وامرار المدية على حلقه فلولا انه عالم بكونه مامورا به لما كان مستغلا بمقدمات الذبح المحرم وانه غير والانبيا معصومون عن ذلك ومن انكر ذلك فهو معاند وقال القاضي ابو بكر الاجماع منعقد على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل والتمكن شرط فيه وهو منتف بالموت وغيره

[margin: واذا ثبت انه مامور به فلان تكليفا بما علم الامر انتفا شرط وقوعه عند ... هم]

وقالت المعتزلة لا يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه عند وقته لم يبق الامكان شرطا في التكليف وقد ذكرنا انه شرط واجيب بان الامكان

المشروط ان يكون المكلف به مما يتاتى فعله عادة عند وقته واجتماع شرائطه والامكان الذي هو شرط الوقوع ... بمعنى احتمال الوقوع وانما لو كان الامكان الذي هو شرط الوقوع شرطا ... يلزم ان لا يصح التكليف مع جهل الامر انتفا الشرط لاحتمال ان يابى بالامتحان وقوعه قالوا لو صح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لصح مع علم المامور بانتفا شرط وقوعه ولم يصح الا عند من يجوز التكليف بالمحال واجيب بانه لو صح مع علم المامور لانتفت فائدة التكليف بخلاف ما اذا كان معلوما للامر دون المامور فان المامور يطيع بالبشر والعزم على الامتثال فيثاب ويعصي بالكراهة والعزم على الترك فيعاقب ولا تنتفي فائدة التكليف

قال الادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال اقول لا تقدم تعريف الدليل الشامل للشرعي والعقلي ومعنى كونه شرعيا ان الطريق معرفته الشرع وينحصر الدليل الشرعي في الانواع الخمسة المذكورة لانه اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لا فان كان واردا من جهته فهو الكتاب ان كان من قبيل ما يتلى والا فهو السنة وان لم يكن واردا من جهة الرسول فاما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا يشترط ذلك فان كان الاول فهو الاجماع وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون بصورة حمل معلوم على معلوم في حكم بناء على جامع او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس وان كان الثاني فهو الاستدلال قوله ومرجع الى هذه الانواع الخمسة من الادلة راجع الى الكلام النفسي لان الكتاب راجع الى قول الله تعالى المشروع لاحكامه والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع راجع اليهما والقياس والاستدلال حاصلهما راجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع ومعنى قوله تعالى هو الكلام النفسي والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بذات المتكلم والعلم بالنسبة بين المفردين ودلالة العبارة الى البيان فهي ان كانت قائمة بذات المتكلم كانت هي النسبة النفسية المسماة بالكلام النفسي وان لم تقم به كانت هي النسبة الخارجية اذ النسبة عن ما بين المنتسبين والنسبة الخارجية لا تتوقف حصولها على تعقل المفردين والنفسية موقوفة على تعقلها قوله

[margin: بلغ قباله ... الحقير ...]

قوله الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه ...
وقال هو الكلام المنزل ليخرج كلام النفس وغيره مما ليس ...
الاعجاز بسورة منه ليدخل الآية وبعضها فيه لانها منه وان لم ...
معجز واعلم ان هذا الحد انما يتم ان لو ثبت ان جميع القرآن ...
الاعجاز وان غير القرآن من التوراة والانجيل غير منزل للاعجاز بسورة منه
واما قولهم القرآن ما نقل بين دفتي المصحف تواترا فهو حد الشيء بما يتوقف
عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن فلا يجوز جعله للزوم
الدور مسئلة ما نقل آحادا فليس بقرآن للقطع بان العادة تقضي
بالتواتر في تفاصيل مثل القرآن الذي هو اساس الدين واصل الشريعة
ومرجع الاحكام ليحصل العلم به فان الحكم بما لا يعلم جهل ونقل الآحاد
لا يفيد العلم كيف وان النبي صلعم كان مكلفا بتبليغه الى قوم تقوم الحجة
بقولهم وكانت الصحابة في غاية الاحتياط في نقله حتى كرهوا التفاسير
والنقوط كيلا يختلط به غيره فما نقل الينا ليس الا متواترا قوله
وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين
اي وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم من جانب المثبتين لكونها قرآنا
ومن جانب النافي كذلك منعت من تكفيرهما اما من جانب المثبتين لكونها
منزلة على رسول الله صلعم في اول كل سورة فانه روي عن النبي صلعم انه
كان لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى نزل عليه جبرئيل ببسم الله الرحمن الرحيم
ولم يثبت بنص صحيح متواتر انها ليست من القرآن فلا يكفر المثبت بقوله
انها قرآن ولكن يخطئ كما قاله القاضي ابو بكر واما من جانب النافي
فلان القطع حاصل بانها لم تتواتر في اوايل السور قرآنا فليست بقرآن
في اوايلها قطعا لكن هاهنا اي السور فلا يكفر النافي بالنفي كما لا
يكفر بنفي القنوت والتشهد لانهما ليسا من القرآن قطعا وتواتر كون
البسملة بعض آية في سورة النمل موجب لكونها قرآنا قطعا فلا خلاف
فيه فمن نفاها يكفر قوله قولهم مكتوبة بخط المصحف في اوايل السور

وهم الامامية والشافعي رحمه الله

تكون

٦٩

تكون قرآنا ... وكذا قول ابن عباس سرق الشيطان من الناس آية
لا ينبغي ان يلتفت اليه البسملة لا تفيد لان القاطع يقابله وهو انه لو كانت قرآنا
لكفر جاحدها لو كانت البسملة انها من القرآن في اوايل السور لم تخل اما
ان يشترط القطع في اثباتها اولا يشترط فان كان الاول فما ذكرتموه ظنية
غير قطعية فلا يصلح للاثبات وان كان الثاني فليثبت التتابع في صوم
اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله تعالى فصيام ثلثة ايام متتابعات
وقولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف لانه يستلزم
جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه اي
من المكرر اما جواز السقوط فلجواز ذلك في سورة وتسقط الباقي عليها وهي
ان يقول لو لم يشترط التواتر في المحل لجاز سقوط قوله تعالى ويقولون متى
هذا الوعد ان كنتم صادقين من سورة يس لانه لا يلزم منه سقوط اصله
بالكلية اذ هو ثابت في سورة تبارك ومعنى ذلك لو وجب ثبوته في يس
فاما ان يجب بالتواتر او بالآحاد او بغيرهما ولا يجب بالتواتر لان التقدير
عدم اعتباره ولا بالآحاد والا لزم وجوب اثبات ما نقله ابن مسعود
ولا بغيرهما لانه لا قائل به ولان غيرهما غير معلوم فاحتماله قائم في جميع
السور فينبغي ان يجب اثبات هذه الآية في جميع السور وليس كذلك
واما جواز اثبات ما ليس بقرآن فلانه يثبت ويل في قوله تعالى ويل لكل
همزة ... في قوله ... لكونا نقول لو لم يشترط التواتر
في المحل لجاز اثبات ويل في سورة ابي لهب مثلا لانه ثبت مثله فيما ذكرنا
ولم يشترط التواتر في المحل انما قال انه يجوز سقوط المكرر لكنه
لا ينفي تواتره اثباته صار ما نقضا فينا مثلا انا نقول لو قطع النظر عن
ذلك الاصل وهو تواتره ثبوته (التام) لم يقطع بانه لا يجوز سقوطه ومع قطع
النظر عن ذلك الاصل يجري نقطع بانه لا يجوز والدليل ناهض وهو الاجماع

ويل للمكذبين

ولانه يلزم جواز السقوط في الزمان المستقبل على تقدير [illegible] الى [illegible] الاتفاق
وهو باطل ولكان ان نقول على تقدير عدم اشتراط التواتر في المحل يجوز اسقاط
القران المكرر ولا اثبات ما ليس بقران من المكرر اما الاول فلان [illegible]
المكرر حينئذ قران لان القران المكرر اخص من القران وكلما كان قرانا قطعا
لا يجوز اسقاطه قطعا واما الثاني فلان ما ليس بقران حينئذ سواء كان مكررا
او غير مكرر ليس بقران قطعا لاستلزام ما ليس بقران قرانا وكل ما ليس بقرانا
وكل ما ليس بقران قطعا لا يجوز اثباته قرانا بالاجماع واذا ثبت عدم الجوازين
على هذا التقدير فهذا التقدير يستلزم الجوازين والا لزم اجتماع النقيضين
فالحق ان التواتر انما يشترط في الاصل لا في المحل لانه لو اشترط فيه
التواتر اشترط مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر علمنا انه ليس
شرطا فعلى هذا لزم الحكم بان بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور
غير براءة من القران سيما في الفاتحة لما دل عليه من الاحاديث الصحيحة والاثار
مسئلة القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمد
والامالة وتخفيف الهمزة ونحوه لنا لو لم يكن متواترة لكان بعض القراءات
السبع قرانا والقراءات السبع غير متواترة ثم ان بعض القران غير متواتر وقوله
وتخصيص احدهما وتخصيص احدى القراءتين من نحو ملك ومالك بكونها قرانا
دون الاخرى تحكم باطل لاستوائها في الصلاحية وهذا غير محتاج اليه
لانه لو ثبت ان كل من قران متواتر ولزم حينئذ ان بعضه غير متواتر بكونه قطعا
مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل ما نقل ابن مسعود في مصحفه
من قوله تعالى فصيام ثلثة ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة على وجوب
التتابع في صوم اليمين لنا انه ليس بقران لانه غير متواتر فلا يكون حجة
ولا خبر يصح العمل به لانه اجمع المسلمون على انه خبر لم يصرح بكونه
خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لم يصرح بكونه خبرا [illegible] صلى الله عليه وسلم قالوا نقل احدهما

اما

٧١

[illegible] واما ان يجب العمل به قلنا لا نسلم انه يتعين احدهما فانه يجوز
[illegible] وان سلم تعين احد الامرين فلا نسلم انه يجب العمل به فان
[illegible] لا العمل به وبعد فانا خطانا لما ذكرناه قوله المحكم
[illegible] اعلم ان القران مشتمل على ايات محكم ومتشابه كما قال تعالى منه
ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فالمحكم ما اتضح معناه اتضاحا يزيل
الاشكال ودفع الاحتمال والمتشابه ما يقابله اما للاشتراك كما في قوله تعالى و
المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان القرء يحتمل الحيض والطهر لاشتراكه بالنسبة
اليهما مجملا بالنسبة الى كل واحد منهما او لظهور تشبيه كقوله تعالى ويبقى وجه ربك
ونفخت فيه من روحي لما خلقت بيدي الى غير ذلك قوله والظاهر الوقف على
والراسخون في العلم اعلم ان الواو في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم يحتمل ان يكون للعطف وان يكون للابتداء فلو لم يوقف على
الراسخون في العلم تعين للابتداء ويلزم من ذلك ان لا يكون ما علمه الله تعالى معلوما
لهم والظاهر ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يكون مفهوما لنا فعلى هذا قال
المؤلف والظاهر الوقف على والراسخون في العلم مسئلة الاكثرون على انه
لا يمتنع عقلا على الانبياء معصية قبل الرسالة صغيرة كانت او كبيرة خلافا
للروافض في ذلك والمعتزلة خالفوهم في الكبائر دون الصغائر ومبناهم التقبيح
العقلي وقد ابطلناه والاجماع من اهل الشرائع قاطبة على عصمتهم بعد
الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام وفيما انزل اليهم لدلالة المعجزة على
صدقهم وجوز ذلك القاضي ابو بكر اذا كان بطريق الغلط والنسيان
وقال دلت المعجزة على صدقهم اعتقادا فما كان من النسيان وفلتات اللسان
غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة واما غير ما ذكرناه وهو المعاصي
القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم منها فاجمعت الامة على عصمتهم
عن تعمد الكبائر والصغائر التي توجب الحاق الحكم على فاعلها بالخسة ودناءة
الهمة كسرقة حبة او كسرة خبز الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا قد وقعت
من الانبياء ذنوب وكل ذنب منهم كفر والحشوية فانهم يقولون بوقوع الكبائر منهم

واما سهو الكباير وصغاير الخسة وسهوه عن غيرهما وعن كذب ...
في حالة غضب فاكثر اصحابنا والاكثر من المعتزلة على جوازه خلافا للشيعة فعله صلعم
فعله عم ما وضح فيه امر الجبلة اعلم ان الاصوليين اختلفوا في ان فعل النبي صلعم
هل يدل على حكم في حقنا ام لا والتحقيق محل النزاع هو ان يترك ما وضح من الافعال
فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فواضح كونه على الاباحة بالنسبة
اليه والينا ونحوه وما ثبت تخصيصه بالنبي عم كوجوب الضحى والوتر والتهجد والمشاورة
والتخيير لنسائه واباحة الوصال في الصوم والزيادة في النكاح على اربع نسوة
الى غير ذلك فواضح ايضا انه لا يدل على التشريك بينه وبيننا قوله وسوا فعاله
وما سوى الجبلة والتخصيص ان وضح انه بيان لنا اما بصريح قوله كقوله عليه السلم
صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او بقرينة الحال كما اذا وقع قطعه عم
يد السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وكغسله اليدين الى المرفقين
بيانا لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق اعتبر كونه دليلا على حكم
في حقنا اتفاقا والنزاع فيه ايضا قوله وما سواه اي وما سوى المذكور من الجبلي
والفعل الخاص به والواضح في انه بيان الخطاب سابق بصريح قول او قرينة
فهو محل النزاع ان علمت صفته من كونه واجبا ومندوبا او مباحا اما بنصه
عليه او بغير ذلك من الادلة فمعظم الفقهاء والمتكلمين على ان امته في ذلك
مثله ان وجب عليه عم وجب عليهم وان ندب له عم ندب لهم وقال
ابو علي بن خلاد امته مثله في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات
وقيل حكمه كحكم ما لم تعلم صفته وان لم تعلم صفته اختلفوا فيه فمنهم من قال انه
للوجوب في حق النبي صلعم وحقنا كابن سريج والاصطخري وابن خيران
ومنهم من قال انه للوجوب في حق النبي صلعم وفي حقنا ونسب ذلك الى الشافعي
ومنهم من قال للاباحة وهو مذهب مالك ومنهم من قال بالوقف في الكل
وهو قول الصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة والمختار ان الفعل الذي هو محل
النزاع ان علمت صفته من كونه واجبا على النبي او مندوبا او مباحا فامته مثله
في ذلك وان لم تعلم صفته فان ظهر فيه قصد القربة الى الله تعالى فهو مندوب في حقه صلعم

للندب

وفي حق امته اما الدليل على انه اذا علمت صفته فامته مثله فيه فهو الاجماع والنص
اما الاجماع فلانا نعلم بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته و
يحتجون به من غير نكير فكان ذلك اجماعا واما النص فهو قوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج بين انه تعالى انما زوجه بها
ليكون حكم امته مساويا لحكمه في ذلك وهو المطلوب واما الدليل على ندبية
ما لم تعلم صفته وظهر منه قصد القربة فلان القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب
وفعله صلعم دليل قاطع على رجحانه والذم على تركه مشكوك فيه فلزم الوقوف
على الرجحان اذ الوجوب زيادة لم تثبت بدليل واما الدليل على اباحة ما لم
يظهر منه قصد القربة فيه فلان الظاهر العالم بعصمته انه لا يكون معصية
ولا منهيا عنه وحينئذ لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح والقدر المشترك
بين الكل انما هو رفع الحرج وفعله دليل قاطع عليه وما اختص به الواجب
من الذم على تركه والمندوب من الثواب على فعله فمشكوك فيه فتعين الاباحة
وايضا لما نفى الحرج بعد قوله زوجناكها فهمنا الاباحة مع احتمال الوجوب والندب
فلولا ان فعله للاباحة اذا لم يظهر قصد القربة لم نفهم الاباحة قوله الموجب
وما اتاكم الرسول اي القائل بان فعل النبي صلعم واجب على امته احتج عليه بانه
قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وفعله عم من جملة ما اتى به فكان الاخذ
به واجبا واجيب بان قوله تعالى وما اتاكم لا نسلم ان يتناول الفعل بل المعنى
وما امركم الرسول فخذوه والدليل عليه ذكر مقابله عقيبه وهو قوله وما نهاكم
عنه فانتهوا والنهي لا يكون الا بقول وكذا الامر المقابل له قالوا امرنا الله تعالى
باتباع الرسول حيث قال فاتبعوه وظاهر الامر للوجوب والمتابعة في الاتيان
بمثل فعله واجب واجيب بان المراد منه اتباعه في فعله على الوجه الذي فعله او في قوله
كذلك او في فعله وقوله جميعا فان كان ما فعله واجبا عليه فواجب علينا وان كان ندبا
له فندب لنا ونحن نقول به ولكن لم يثبت انما فعله كان واجبا عليه ليكون واجبا

منه فامنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يومن بالله وكلماته فاتبعوه

علينا قالوا قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الآخر وهذا زجر يشعر بان من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلم
[يكن له] فيه اسوة حسنة ومن لم يتأس به فلا يكون مؤمنا بالله ولا باليوم الآخر وهو دليل
الوجوب قلنا معنى التأسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله النبي عم ان فعله
واجبا فواجب علينا وان فعله ندبا فندب لنا قالوا روي ان النبي عم خلع
نعله في الصلوة فتابعه الصحابة وخلعوا نعالهم ففهموا وجوب المتابعة
له في فعله والنبي عم اقرهم على استدلالهم ثم بين لهم علة انفراده بذلك
فقال ان جبرئيل اخبرني بان فيهما اذى قلنا انما خلعوا نعالهم لان النبي صلعم
قد قال لهم صلوا كما رايتموني اصلي فلما راوه خلع نعله تابعوه وخلعوا نعالهم
لظنهم ان ذلك من هيئات الصلوة او لانه لما خلع نعله ظنوا انه فيه قربة الى
الله تعالى فتابعوه فيه لكونه قربة لا لوجوب اتباعه في فعله او لانه لما راوه
خلع نعله مع تقدم قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد فهموا انه على ان خلع النعل
واجب عليه فتابعوه فيه لكونه واجبا عليه لا لكونه فعلا له قالوا لما امرهم بالتمتع
فلم يتمتع تمسكوا بفعله صلعم فبين العلة قلنا لقوله خذوا عني مناسككم او لفهمهم القربة
قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير انزال سأل عمر عائشة فقالت فعلته انا ورسول
الله صلعم فاغتسلنا فاخذ عمر والناس بذلك ولولا ان فعله واجب الاتباع والا
لما ساغ ذلك قلنا لا نسلم ان وجوب الغسل من التقاء الختانين كان مستفادا
من فعل رسول الله صلعم بل من قوله عم اذا التقى الختانان وجب الغسل وسؤال
عمر عائشة انما كان ليعلم ان فعل النبي صلعم هل وقع موافقا للامر ام لا او انما وجب
الغسل لانه بيان لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او لانه شرط الصلوة او لانهم
فهموا من قول عائشة وجوب الغسل على النبي صلعم قالوا ان فعل النبي صلعم احتمل
ان يكون موجبا للفعل علينا واحتمل ان لا يكون موجبا والحمل على الايجاب احوط لما
فيه من الامن في التحرز عن ترك الواجب كما انه لو نسي صلوة من خمس صلوات من يوم

وهو قوله عم امرتكم بالتمتع و ما فعلته منعني من فعله وجوب متابعتكم

والثاني يجب متابعته منه على ما تقدم

وليلة

فانه يجب عليه اعادة الكل حذرا من الاخلال بالواجب ولذلك لو طلق واحدة
من نسوته ثم نسيها فانه يحرم عليه جميعهن نظرا الى الاحتياط والمعارضة قوله لم
يتعين الصلوة ومطلقة كصلوة لم يتعين ومطلقة لم يتعين واجيب بان
الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم وفعله عم يحتمل ان يكون حراما على الامة كالوصال
في الصوم واختيار صفي المغنم والزيادة على اربع نسوة وامثال ذلك من الافعال
المباحة له المحرمة على الامة ورد بوجوب صوم الثلاثين اذا غم الهلال فانه
يحتمل ان يكون يوم العيد فيحرم ويحتمل ان لا يكون ومع ذلك يجب صومه احتياطا
للواجب والحق ان الاحتياط فيما ثبت وجوبه كالصلوة الفائتة من صلوات يوم وليلة
او كان الاصل وجوبه كصوم يوم الثلاثين من رمضان اذا كانت ليلته مغيمة واما
ما يحتمل ان يكون واجبا وغير واجب بغير ثبوت وجوبه ولا وجوب اصله فلا
وما نحن فيه كذلك اذ لم يتحقق فيه وجوب الفعل ولا اصل وجوبه قولهم
الندب اي القائلون التأسي بالنبي صلعم في فعله مندوب لا واجب احتج عليه
بان وجوب التأسي علينا يستلزم وجوب تبليغه الينا وما لم يبلغ الينا علمنا انه
ليس بواجب علينا والاباحة منتفية بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة فان ادنى درجات الحسنة كونها مندوبة وما زاد من اللوم على تارك التأسي
مشكوك فيه فوجب الحمل على المندوب فاعلم وهو ضعيف لانه معارض
بان حمله على الوجوب احوط مع ان الندب يستلزم وجوب التبليغ ايضا لانه
تكليف وان الاباحة تعد حسنة ايضا قولهم الاباحة اي القائلون باباحة
التأسي بالنبي صلعم في فعله احتج عليه بان فعله دائر بين الوجوب والندب
والاباحة ومع رفع الحرج متحقق والزائد مشكوك فيه فوجب القول بالوقوف
عند القدر المتحقق واجيب بانه انما وجب الوقوف عند رفع الحرج اذا
لم يظهر فيه قصد القربة واما اذا ظهر فلا لانه دليل الرجحان مسئلة
اذا علم النبي صلعم بفعل فعل بين يديه او في عصره ولم ينكره مع كونه قادرا على
الانكار فان كان ذلك الفعل مثل مضي كافر الى الكنيسة فسكوته لا يدل على جوازه
وانما جنى اتفاقا اذ سبق منه تكرر بيان تحريمه واصر الفاعل على فعله وان لم

لكن لا كذلك بل كان ما علم منه متبعا للنبي صلعم فان لم يسبق منه تحريم فسكوته
دال على جوازه وان سبق منه تحريمه فسكوته نسخ لذلك التحريم والا لزم ارتكابه
محرم اذ سكوته عن الحرام حرام عليه لا سيما السكوت عما يتعلق ببيان الاحكام
الشرعية وبطلان التالي ظاهر وقوله فان استبشر به فاوضح اي فان استبشر
النبي عليه السلام بالفعل الذي فعل في عصره ولم يسبق منه تحريم فدلالته على الجواز
اوضح من دلالة سكوته المجرد عليه وان سبق تحريمه فنسخه اوضح وتمسك
الشافعي في كون القيافة دليلا مثبتا للنسب باستبشار النبي صلعم وترك الانكار
بقول مجزز المدلجي حيث مر بزيد واسامة وكانا في قطيفة قد غطيا رؤسهما وبدت
اقدامهما فرأى ذلك فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فذكرت القصة للنبي صلعم
فسر به فدخل على عائشة واسارير وجهه تبرق فقالت عائشة يا رسول الله انت
احق بما قال ابو كبير الهذلي واذا نظرت الى اسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل
فحكى النبي صلعم القصة لعائشة قال الشافعي فهذا يدل على كون القيافة حقا واورد
عليه ان ترك الانكار بقول المدلجي انما كان لموافقته الحق فان نسب اسامة كان
ثابتا فلما وافق قول المدلجي ما هو ثابت وحق عند النبي صلعم لم ينكره واستبشر
به لالزام الخصم على اصله لان قول المدلجي مثبت لنسب اسامة لان [illegible]
تعرضوا النسب وطعنوا فيه وكان قول المدلجي مقبولا عندهم فلما قال ذلك سكنهم
فسر النبي صلعم به لانقطاع طعنهم فيه وليس في القصة ما يدل على اثبات النسب
واجيب بان موافقة الحق لا تمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا فانا سلمنا
ان نسب اسامة كان ثابتا ولم يثبت بالقيافة ولكنا استدللنا بسرور النبي صلعم
بالقيافة على كونها حقا ومشروعا اذ لو لم يكن كذلك لانكر عليها ولم يسر بها
كما انكر على قول الكاهن ولم يسر به وان كان موافقا للحق لما كان الطريق
منكرا واذا كانت القيافة حقا ومشروعة فيصلح ان يكون دليلا على النسب
والزام الخصم الذي حصل بالقيافة لا يصلح ان يكون مانعا من كونها دليلا
قال فصل الفعلان اللذان [illegible] لا يمكن ان يكون التعارض
اعلم انه لا تعارض بين فعلي النبي صلعم لانه ان امكن اجتماعهما في وقت واحد

كالصلاة والصوم فظاهر انه لا تعارض بينهما وان لم يمكن اجتماعهما في وقت واحد
كصوم يوم الاثنين مثلا فلا تعارض بينهما ايضا بالنسبة الى الوقتين لجواز انه صلعم
امر بصوم يوم واباح له الاكل في يوم اخر فصام اليوم الذي امر بصومه واكل
اليوم الذي ابيح له الاكل فيه ولا يكون احدهما رافعا لحكم الاخر الا ان يدل دليل
على وجوب تكرير ما فعله اولا عليه او على امته فانه اذا اكل في اليوم الاخر بعينه
عند تكرر الفعل الثاني وهو الاكل ناسخا لذلك الدليل الذي دل على وجوب التكرار
عليه او على امته او دل ان يأكل بعض امته بغير عذر ولم ينكر عليه فيعلم انه
خارج عن مقتضى ذلك الدليل ولا يكون ناسخا للصوم المتقدم فان رفع حكم ما
مضى محال وقوله فان كان مع قول اي فان كان مع فعل الرسول صلعم قوله

دليل خارجي

اعلم انه اذا تعارض فعل الرسول وقوله فاما ان لا يدل دليل على تكرر فعله في حقه
ولا على تأسي الامة به فيه او دل دليل على تكرره في حقه وعلى تأسي الامة
به او على تكرره في حقه دون تأسي الامة به او على تأسي الامة دون تكرره
في حقه وعلى التقادير فاما ان يكون قوله خاصا به او خاصا بنا او عاما له ولنا
وعلى التقادير فاما ان يعلم تأخر قوله عن فعله او تقدمه عليه او يجهل التاريخ
فان لم يدل دليل على تكرر الفعل في حقه ولا على تأسي الامة به والقول خاص
به وتأخر عن فعله مثل ان يفعل فعلا في وقت ويقول بعده اما على الفور او على
التراخي لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل هذا الوقت فلا تعارض بينهما
لان قوله لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل لان الفعل
غير مقتض للتكرار على ما وقع به الفرض وهذا امكن الجمع بين حكم القول والفعل
وان تقدم قوله الخاص به على فعله مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب علي
في الوقت الفلاني ثم تلبس بضده في ذلك الوقت فالفعل ناسخ لحكم القول
قبل التمكن عندنا واما من لم يجوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال
فيمنع من كون الفعل رافعا لحكم القول وقال لا يتصور وجود مثل ذلك

الفعل مع الجهات لم يجوز المعاصي على النبي عم والا فهو معصوم واما ان
كان قوله صلعم خاصا بنا على تقدير عدم الدليل على تكرر فعله في حقه والتاسي
تاسي الامة فلا تعارض ايضا تاخر قوله عن فعله او تقدمه عليه لعدم اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة واما ان كان قوله عم عاما لنا وله على تقدير عدم
الدليل المذكور بعموم الفعل او القول له وللامة كما تقدم فهي ان كان الفعل
متقدما فلا تعارض ايضا بين قوله وفعله اما بالنسبة اليه صلعم فكما تقدم فيما
اذا كان قوله خاصا به واما بالنسبة الينا فلان فعله غير متعلق بنا على ما وقع
به الفرض وان كان القول هو المتقدم فالحكم في التعارض بين قوله وفعله
بالنسبة اليه صلعم كما تقدم ايضا فيما اذا كان قوله خاصا به الا ان يكون القول
العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سياتي ولا تعارض ايضا بالنسبة الينا
لعدم توارد قوله وفعله علينا على ما وقع به الفرض واما ان دل دليل على
تكرر الفعل في حقه صلعم وعلى تاسي الامة به والقول خاص به فان علم المتاخر
فلا معارضة في حق الامة لعدم تناول القول لهم وفي حقه صلعم المتاخر ناسخ
للمتقدم سواء كان فعلا او قولا وان جهل المتاخر فالمعارضة بين فعله وقوله
بالنسبة الى الامة لعدم تناول قوله لهم واما بالنسبة اليه صلعم فقد اختلفوا
فيه فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول دون الفعل ومنهم من قال بالعكس
ومنهم من اوجب المعارضة والوقف الى حين قيام دليل التاريخ وهو المختار
لان العمل باحدهما دون الاخر تحكم اذ ليس العمل باحدهما اولى من الاخر واما
ان كان قوله عم خاصا بنا وعلم المتاخر منهما فلا معارضة في حقه وفي حق الامة
المتاخر ناسخ للمتقدم فان جهل المتاخر اختلفوا فيه فمنهم من قال بوجوب
العمل بالقول دون الفعل ومنهم من قال بالعكس ومنهم من اوجب الوقف
الى حين قيام دليل التاريخ والمختار انما هو العمل بالقول لانه اقوى لدلالته على
جواز الفعل بنفسه من غير واسطة بخلاف الفعل فانه يدل على جوازه بواسطة

ان

ان الرسول عم لا يفعل المحرم وذلك مما يتوقف على دليل غامض ولان الفعل مخصوص
بالمحسوس والقول يمكن ان يعبر عما ليس بمحسوس كالمعقولات العرفية وعن المحسوس
ايضا فكانت دلالة القول اقوى واما ان الفعل مختلف فيه بخلاف القول فيكون اقوى
ولان العمل بالقول فيما ما يفضي الى ابطال مقتضى الفعل في حقنا خاصة دون النبي عم
اذ لا يتناوله القول والعمل بالفعل يفضي الى ابطال مقتضى القول بالكلية فكان الجمع
ولو من وجه اولى قالوا الفعل اقوى لانه يبين به القول والمبين اقوى
في الدلالة من ذلك المبين وذلك مثل ما بين النبي عم كيفية الصلوة للامة بفعله حيث قال
صلوا كما رايتموني اصلي وبين الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت بفعله حيث
قال خذوا عني مناسككم وكخطوط الهندسة وغيرها من الاشارة والاشكال
اعانة لفهم المتعلم معنى القول قلنا القول اكثر بيانا من الفعل فان اكثر الاحكام
مستندها الاقوال دون الافعال ولو سلم التساوي بينهما لترجح ما ذكرنا من الترجيح
والوقف مشكل لان التعبد بهذا القول معلوم بنا فيجب التعبد به والوقف يخل
بذلك بخلاف الاول وهو ان يكون القول خاصا به عم فلا يجب علينا التعبد
به واما ان كان القول عاما لنا وله صلعم وعلم المتاخر فهو ناسخ للمتقدم وان
جهل التاريخ فالثلثة المذكورة من وجوب العمل بالقول او الفعل او الوقف
والمختار منها الوقف بالنسبة اليه عم والعمل بالقول بالنسبة الينا هذا كله فيما اذا دل
الدليل على تكرر الفعل في حقه وعلى تاسي الامة به واما ان دل دليل على تكرر
الفعل في حقه دون تاسي الامة به والقول خاص به او عام له عم ولنا وعلم
المتاخر فلا معارضة في حق الامة لعدم قيام الدليل على تاسي الامة به والمتاخر
ناسخ للمتقدم في حقه فان جهل المتاخر فالاقوال الثلثة المذكورة الخلاف كالخلاف
والمختار كالمختار فان كان القول خاصا بالامة فلا معارضة لعدم التزاحم بينهما
واما ان دل دليل على تاسي الامة به دون تكرر الفعل في حقه والقول خاص
به عم وعلم انه متاخر عن الفعل فلا معارضة لا في حقه ولا في حق الامة فان علم
تقدمه فالفعل ناسخ لحكم القول في حقه دون امته فان جهل التاريخ فالاقوال
الثلثة على ما سبق فان كان القول خاصا بالامة فلا معارضة في حقه لعدم التزاحم

بالنسبة اليه والمتأخر ناسخ للمتقدم في حق الامة وان جهل التاريخ فالاقوال الثلثة
على ما سبق وان كان القول عاما له وللامة فان تأخر القول عن الفعل
والمعارضة بينهما في حق النبي صلعم ويكون القول ناسخا لحكم الفعل في حق الامة
وان تقدم فالفعل ناسخ لحكم القول في حق النبي وامته وان جهل التاريخ فالخلاف
كالخلاف والمختار كالمختار فيما تقدم **مسألة الاجماع** العزم اعلم
ان الاجماع في اللغة تارة يطلق بمعنى العزم لقوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا
وتارة بمعنى الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه واما في الاصطلاح
فهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ما **قيل** اتفاق يعم الاقوال
والافعال والسكوت والتقرير **وقال** المجتهدين ليخرج اتفاق العوام وقال
من هذه الامة ليخرج اتفاق الامم السابقة عن امة محمد صلعم وقال في عصر لئلا يتوهم
ان الاجماع لا يتم الا باتفاق جميع الاعصار الى يوم القيمة وقال في امر ليعم الاثبات
والنفي والاحكام العقلية والشرعية ومن يرى انقراض العصر في انعقاد الاجماع
يزيد فيه اخر **وقيل** الاجماع اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر
الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت
اوحي وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مستقر **وقال** الغزالي رحمه الله الاجماع
اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية ويرد عليه من ثلثة اوجه احدها
انه لا يوجد الاجماع لان امة محمد صلعم جملة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد
في بعض الاعصار منهم يكون بعض الامة لا كلها **فقوله** اتفاق امة يشعر بعدم
انعقاد الاجماع الى يوم القيمة وليس هذا مذهب من اعترف بوجود الاجماع
وهذا انما يرد ان لو لم يكن المراد من الامة الموجودين **واما** لو كان
المراد الموجودين وهو الظاهر فلا يرد وثانيها انه لا يطرد الحد على تقدير
عدم المجتهدين اذ لو اتفق جميع العوام حينئذ على امر ديني لصدق انه اتفق
امة محمد على امر ديني وليس ذلك اجماعا شرعيا **وفيه** نظر لانا لا نسلم ان ذلك
ليس اجماعا شرعيا وثالثها انه لا ينعكس بتقدير اتفاقهم على امر عقلي او عرفي
لانه حينئذ اتفاقهم على امر ديني منتف فلا اجماع شرعي **وفي** ذلك ايضا نظر

هذا هو الحد الاصطلاحي الاول

لانه

لانه يمنع انه اجماع شرعي **وخالف** النظام وبعض الروافض في ثبوت الاجماع وقالوا
اجماع المجتهدين على حكم غير معلوم يستدعي نقل الحكم الى جميعهم بالضرورة وانتشارهم
وتفرقهم في البلاد والبوادي والاماكن البعيدة يمنع نقل الحكم اليهم عادة
فلا يتحقق الاجماع منهم **واجيب** بانه لا نسلم ان انتشارهم يمنع من حصول النقل
اليهم فانه قد يحصل لجدهم فيه وبحثهم قالوا اتفاقهم على ذلك الحكم ان كان
عن دليل قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجم الكثير على اخفائه
بحيث لم ينقل دل على عدمه ولا جائز ان يكون (القاطع) عن دليل ظني لانه يمنع الاتفاق
فيه عادة لاختلاف قرائحهم ودواعيهم في الاعتراف بالحق او العناد كما
انه يمنع اتفاقهم عادة على اكل طعام واحد في وقت واحد **قوله** واجيب
بالمنع فيهما اي في صورتي القاطع والظني فانه قد يستغنى بالاجماع عن نقل
القاطع وقد يكون الظني جليا واذا كان جليا لا يمتنع الاتفاق فيه عادة
قالوا يستحيل ثبوت الاجماع عن المجتهدين عادة لخفاء بعضهم بحيث لا يعلم
وجوده او لانقطاعه بحيث لا يكون منه خبر او لاسره وكونه في بلاد
الكفار البعيدة عن المسلمين (او لانزوائه) او لخموله بحيث لا يعرف كونه مجتهدا
او لكذبه بان اخبر على خلاف معتقده لغرض من الاغراض او لرجوعه
عن قوله قبل قول مجتهد اخر ولو سلم ثبوت الاجماع عنهم فنقله الينا
مستحيل عادة **لانه** اما ان يكون احادا او تواترا فان كان احادا لا يفيد
لعدم الدليل على العمل به في الاجماع ولانه ظني والاجماع من الاصول القطعية
والقطعي لا يثبت بالظني وان كان متواترا اوجب استواء الطرفين والواسطة
وذلك بعيد **واجيب** عنهما بالوقوع اي عن قولهم يستحيل ثبوته عنهم عادة
وعن قولهم ولو سلم فنقله مستحيل عادة فانا قاطعون بوقوع تواتر
النقل بتقديم النص القاطع على النص المظنون **وفيه** نظر لانه ان كان
المراد منه القطع بتواتر النقل عن كل واحد من المجتهدين بانهم اجمعوا على تقديم

النص القاطع على المظنون فالخصم لا يسلم القطع بوقوع ذلك لاحتمال
عدم النقل عن بعضهم لخفائه او لحموله كما ذكروا ان كان المراد من الاجماع
ذلك فلم يفد المقصود والظاهر ان هذا القطع حصل من الافعال المروية
النقل قوله وهو حجة اي الاجماع حجة عند جميع المسلمين خلافا للنظام
وبعض الخوارج والشيعة والاقتصار لقولهم لان الاولة دلت على كونه
حجة وقول احمد بن حنبل حيث قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب
استبعاد الاطلاع عليه لا انكار لكونه حجة لو وجد قوله الادلة
اي الادلة التي استدل بها على كون الاجماع حجة متعددة منها
ان الصحابة لما اجمعوا على القطع بتخطئة من خالف الاجماع ونسبوه
الى الفسق ولم يعدوا ذلك امرا هينا بل عادة ظلالا شنيعا والعادة
تحيل اجماع هذا الجمع الكثير والجم الغفير من العلماء المحققين مع اختلاف
ارائهم وميلهم الى اظهار الخلاف على قطع في حكم شرعي بدعي من غير دليل
قاطع ولو لا ان يكون ذلك عن قاطع لا سيما في العادة اتفاقهم على القطع
بتخطئة المخالف فوجب وجود نص بلغهم عن رسول الله صلعم في ان اجماع
الامة واجب الاتباع فلم قالوا بلغهم نص لنقلوه قلنا لعلهم اكتفوا
باتفاقهم واجماعهم على الحكم عن نقل النص او لعلهم نقلوه ولكن اندرس
في اعتماد الناس على الحكم المتفق عليه واجماع الفلاسفة على قدم العالم
واجماع اليهود والنصارى مع كثرتهم على بطلان نبوة محمد صلعم وارد
على ما قلنا لان اجماع امة محمد صلعم مستندا الى النص والناس في ذكر دموعه
على نهج واحد اذ طريق العلم به السماع فالعادة تحيل اجماع الخلق الكثير
على الغلط فيه واما اجماع الفلاسفة واليهود والنصارى مستندا لما هو
نظري وطريقه مختلف فالعادة لا تحيل اجماع الخلق الكثير على الغلط
فيه لا يقال ـــــ اثبتم الاجماع بالاجماع حيث قلتم اجماع الامة على تخطئة المخالف

دليل

دال ...

دليل على الاجماع اسمه الاجماع نص يتوقف على الاجماع حيث قلتم وجب وجود نص
بلغهم ان الاجماع او حجة واجب الاتباع فيلزم اما اثبات الشيء بنفسه او الدور وكل منهما
محال لانا نقول ـــــ انا اثبتنا كون الاجماع حجة بالنص واثبتنا النص عن وجود
صورة من الاجماع بطريق عادي ولا يتوقف وجود ذلك الصورة ولا دلالتها
على ثبوت كون الاجماع حجة ولك ان تقرر الصحابة في قوله هو من راجع الى النص
فان النص منقسم الى النص الظاهر المصرح به والى النص المقرر الذي اثبتنا
الاجماع به وكان النص المصرح به حجة فالمقرر ايضا حجة فاثبت لكون الاجماع
واجب الاتباع وهو النص المقرر وما اثبت للنص المقرر هو العادة وليس
ذلك دور ولا اثبات الشيء بنفسه ومنها انهم اجمعوا على تقديم الاجماع
على النص القاطع لانه قابل للنسخ بخلاف الاجماع فدل على ان الاجماع حجة قاطعة
اذ لو كان ظنيا لتعارض الاجماعان احدهما اجماعهم على تقديم الاجماع
على القاطع والثاني اجماعهم على تقديم القاطع على الظني والعادة تحيل ذلك
فان قيل يلزم ان يكون عدد المجمعين عدد التواتر ليتضمن الدليلين المذكورين
ذلك او العادة اما تحيل ما ذكرتم في العدد الكثير قلنا لا نسلم تضمنهما ذلك
بل هما دالان على كون الاجماع حجة قاطعة مطلقا ولو سلم لم نعرف الا انا لم
ندع ان كل اجماع حجة قاطعة بل البعض قوله الشافعي اي تمسك الشافعي
بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه التمسك بالاية انه تعالى توعد على اتباع
غير سبيل المؤمنين فلو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه
وبين مشاقة الرسول المحرمة في التوعد كما لا يحسن التوعد على الجمع بين الكفر
وبين اكل المباح واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم
اذ لا خروج من القسمين والاجماع سبيلهم اذ السبيل ما يختاره الانسان
لنفسه قولا وفعلا ورد بمنع الخروج من القسمين اذ يترك الاتباع بالكلية فيهم
بالشرع ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول
وعند عدم مشاقته سوى ان لا حرمة واحيب بمنع شرطه المشاقة وبانه يفهم

قال العلي ان القفال الاية ان يكون في مناصرته والاقتداء به وغير ذلك
ولعلهما ان يكون في اجماعهم على شي لم يبق دلالته على الاجماع قاطعة
غاية ما في الباب انه يدل ظاهرا في دلالته على متابعتهم لظهور
غير مخصص يلزم الدور لان التمسك بوجوب العمل بالظاهر انما ثبت بالاجماع
فلو اثبت الاجماع بدليل ظاهر لزم الدور ثم قال وهذا خلاف

التمسك بالظاهر فيكون في العرف يحرم اتباع غير سبيل المومنين وجواب اتباع سبيلهم
العامس حجة كما تمسكوا
وقال المولف التمسك بهذه الاية ليس بقاطع لاحتمال ان يكون بقوله ثم فاعتبروا اولى
الابصار على ثبوت القياس بها ان من يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المومنين في هذا بعينه
لان التمسك بما ثبت او في مناصرته او في الاقتداء به بقولهم ما تولى ونصله جهنم فلا يصح التمسك
بالقياس بل التمسك بالظاهر
ثبتت العلية بالاجماع بهذه الاية الا بعد العلم بان وجوب الاتباع فيما اجمعت الامة عليه مراد منها
ليكون قطعيا اذ الاصول القطعية لا تثبت الا بقاطع وحينئذ يصير دورا
لان التمسك بالاية يتوقف على ان العلم بوجوب الاتباع فيما اجمعت الامة عليه
مراد منها فلو استفدنا العلم بوجوب الاتباع فيما اجمعت الامة عليه من التمسك
بالاية يكون دورا وذلك بخلاف التمسك بما ذكرنا في اثبات كون القياس حجة
لان القياس ليس بقاطع فيجوز اثباته بقاطع ولقائل ان يقول لا نسلم ان التمسك
بما ليس بقاطع لا يصح في الاجماع فان الدليل اذا كان دالا على الحكم الظاهر يصح
التمسك به سواء كان ذلك الحكم من الاحكام الاصولية او من الاحكام الفروعية
ولا يلزم الدور فان قلت العمل بالظن واجب بدلالة الاجماع فلو اثبتنا دلالة
الاجماع بالظن يلزم الدور قلنا لا يلزم لان الظن ليس مستفادا من دلالة الاجماع
بل المستفاد منها وجوب العمل بالظن ووجوب العمل بالظن غير الظن ودلالة
الاجماع ليست مستفادة من وجوب العمل بالظن بل هي مستفادة من الظن
فلا يلزم الدور فان قلت التمسك بالظاهر انما ثبت بدلالة الاجماع فاثبات
دلالة الاجماع بالظاهر دور قلنا لا نسلم ان التمسك بالظاهر ثبت بالاجماع فان
التمسك به كان حاصلا في عهد النبي صلعم قبل كون الاجماع حجة ومن ضمن
الغزالي الى التمسك الغزالي بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا من وجهين احدها
تواتر المعنى لكثرة الرواية عن رسول الله صلعم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى
في عصمة هذه الامة عن الخطا والضلال كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وسالت الله تعالى ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها ومن سره بحبوحة
الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم وان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد ويد الله على الجماعة ولا يبالي الله تعالى بشذوذ من شذ

ولا

ولا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يظهر امر الله ولا تزال طائفة من امتي ظاهرين
على الحق الى يوم القيامة لا يضرهم خلاف من خالفهم ومن خرج من الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك
من الاحاديث التي لا تحصى كثرة لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين
معمولا بها الى زماننا هذا لم ينكرها منكر ولا دفعها دافع وان كان كل واحد
من هذه الاحاديث لم يبلغ مبلغ التواتر الا انه كثرة فلا يحدث من نفسه العلم الضروري
من مجموعها بان قصد الرسول صلعم بهذه الاخبار تعظيم هذه الامة وعصمتها عن
الخطا كما علم بالضرورة سخاوة حاتم وشجاعة علي وفقه الشافعي وابي حنيفة
بالاخبار التي احادها لم يبلغ حد التواتر غير ان مجموعها نزل منزلة التواتر في
افادة العلم القطعي الوجه الثاني تلقي الامة لها بالقبول فان هذه الاحاديث
لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين متمسكا بها فيما بينهم في اثبات
الاجماع من غير خلاف فيها ولا انكار الى زمان وجود النظام المخالف والعادة
تحيل اجماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف
دواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الاصول
الشرعية وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه
احد على فساده واظهار النكير فيه وما قاله المولف الوجه الاول
حسن واما الثاني فتلقي الامة لها بالقبول يقتضي الحكم بصحتها ولا يخرجها
عن اخبار الاحاد فلا يصح اسناد الاجماع اليها وفيه نظر واستدل ايضا بان الاجماع
من هوة العدد الكثير يدل على ان الاجماع مستند الى قاطع في الحكم لان
العادة تقضي بامتناع اجماع عدد لا يحصى كثرة مع اختلاف الاراء وتشعب طرق
النظر على حكم مظنون واجيب بانا لا نسلم امتناع ذلك في القياس الجلي
وخبر الاحاد بعد علمهم بوجوب العمل بالظاهر وانما يمتنع ذلك فيما هو
خفي لحاجة الى تدقيق النظر فيه وتمسك المخالف بقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شي كالنهاية عن... وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وهو ممنوع
لجواز ان يكون تبيين الكتاب تبيانا ايضا وتمسك المخالف ايضا بقوله تعالى

لا بان الاجماع يدل على وجوب العمل بالظاهر بل بدليل اخر

ان الاجماع حجة اتفاقا في القرآن ... لا نعلم من نظم ... سبيل المومنين

فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وهذا يقتضي انحصار المرجع في الكتاب والسنة فلا يجب الرد الى الاجماع وبقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وبقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل نهي كل الامة عن هاتين المعصيتين وذلك يدل على تصور اقدامهم ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله موجبا للقطع والجواب انه غاية ما ذكرتم الظهور ولكن لا يقابل القاطع مع انا رددنا الاجماع الى الله والرسول حيث اثبتنا انه مستند الى النص والاية تدل على وجوب الرد اليهما فيما تنازع فيه وكون الاجماع مما وقع النزاع فيه والنهي في الايتين الاخيرتين ليس راجعا الى اجماع الامة بل هو راجع الى كل واحد على الانفراد ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد على الانفراد جوازها على المجموع سلمنا جواز المعصية منهم عقلا لكن لا يلزم من جواز الشيء وقوعه وتمسك بحديث معاذ حيث بعثه الرسول الى اليمن فقال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد فيه قال بسنة رسوله قال فان لم تجد فيها قال اجتهد رأيي ولم يذكر الاجماع فدل انه ليس من الادلة المعمول بها واجيب بان الاجماع لم يكن حجة في زمن النبي صلعم وانما هو حجة [illegible] مسئله وفاق من سيوجد من الامة لا يعتبر في انعقاد الاجماع باتفاق القائلين بكون الاجماع حجة والاكثرون على ان وفاق المقلد الموجود ايضا غير معتبر وهو المختار وميل القاضي ابي بكر الى انه معتبر لان قول الامة انما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية ولا يمتنع ان تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة واذا كان كذلك فلا يلزم ان تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض لان الحكم الثابت للكل لا يلزم ان يكون ثابتا للافراد وقيل يعتبر في انعقاد الاجماع قول الاصولي دون الفقيه لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها بخلاف الفقيه وقيل يعتبر قول الفقيه

الحافظ لاحكام الفروع لا قول الاصولي الذي ليس بفقيه ومن اعتبر قول الاصولي والفقيه اعتبر قول من بلغ رتبة الاجتهاد لنا انه لو اعتبر وفاق من سيوجد من يوم القيامة في انعقاد الاجماع لم يتصور الاستدلال به اما قبل يوم القيامة فلعدم كمال المجمعين واما يوم القيامة فلانه لا تكليف بالاستدلال فلذلك لو اعتبر الانسان المقلدين في مشارق الارض ومغاربها والاتفاق ووفاق المقلد الموجود وخلافه لم يتصور الاجماع لانتشار المقلدين في مشارق الارض ومغاربها وايضا الامة انما كان قولهم حجة اذا كان مستندا الى الاستدلال لان اثبات الحكم من غير دليل خطأ والعامي ليس اهلا للاستدلال والنظر فلا يكون قوله معتبرا كقول الصبي والمجنون وايضا العامي المخالف يحرم عليه [illegible] والمصير الى اقوال العلماء واجب عليه بالاجماع فلا يكون مخالفته (يعني مخالفته للمجتهدين) معتبرا فيجب عليه التقليد فيه وغايته كمجتهد خالف الاجماع وعلم عصيانه بالمخالفة فانه لا يعتد به فكذا العامي واما الفقيه الحافظ لاحكام الفروع وهو كالمقلد فيما لم يتمكن من الاجتهاد واما الاصولي الذي لم يحفظ احكام الفروع فالاظهر ان خلافه معتبر لانه متمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق المميز بين الحق والباطل قالوا مسئلة المبتدع الى المجتهد المبتدع بما يتضمن كفرا كالكافر عند مكفره الى لا يعتبر خلافه عند مكفره كما لا يعتبر مخالفة الكافر لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة قوله والا فكغيره اي ان لم يكفر فهو كغير الكافر في الاعتبار وعدم الاعتبار قوله ويعتبر الى المبتدع بغير ما يتضمن كفرا فيه ثلاثة اقوال قيل يعتبر قوله مطلقا وقيل لا يعتبر مطلقا والثالث الاول انه يعتبر قوله في حق نفسه ولا يعتبر في حق غيره لنا ان ادلة الاجماع انتهضت دونه لكونه من اهل الحل والعقد لدخوله في مفهوم لفظ

والبعد المولف بقوله لنا ان الادلة لا تنهض دونه

الامة المشهود لهم بالعصمة قالوا المبتدع فاسق غير مقبول القول في
خبره فيرد قوله ولا يجوز تقليده فيما يفتي به فلا يعتبر خلافه كالكافر
وقياس الكافر والصبي خلافهما واجيب بان الكافر ليس من الامة المشهود
لهم بالعصمة فلهذا لا يعتبر خلافه ووفاقه والصبي انما لم يعتبر
قوله لعدم اهليته بل هو محل يصدق وهو مشتبه بالنسبة الى غيره ظاهر صدقه
عنده ولو سلم انه لا يقبل قوله ولا فتواه بالنسبة الى غيره مطلقا فيقبل
على نفسه لانتفاء التهمة مسئلة لا يختص الاجماع المحتج به باجماع
الصحابة بل اجماع اهل كل عصر حجة خلافا للظاهرية ونقل عن احمد بن حنبل
قولان لنا ان الادلة السمعية من الكتاب كقوله تعالى كنتم خير امة
وجعلناكم امة وسطا ويتبع غير سبيل المؤمنين ومن السنة لا تجتمع
امتي على الخطا متناولة لاهل كل عصر حسب تناولها لاهل عصر الصحابة
فاجماع كل عصر حجة قالوا لو انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين على حكم
على ان كل مسئلة لا تكون مجمعا عليها ولا فيها نص قاطع يجوز فيها الاجتهاد
فلو اعتبر اجماع غير الصحابة على حكم تلك المسئلة مجتهدا ان منع غيرهم
من الاجتهاد فيها خولف اجماع الصحابة وان جوز خولف اجماع غير
الصحابة وتعارض الاجماعان لان اجماع الصحابة يقتضي جواز الاجتهاد
واجماع غيرهم يقتضي عدم جوازه وذلك باطل فاجماع غير الصحابة ليس
بحجة واجيب بان ذلك لازم في الصحابة لانهم اذا اجمعوا على تسويغ
الاجتهاد في تلك المسئلة مطلقا فلا يتصور منهم انعقاد الاجماع
على حكم تلك المسئلة والا لزم تعارض اجماعيهم فيجب ان يكون تجويزهم
الاجتهاد في تلك المسئلة مشروطا بعدم انعقاد الاجماع على حكمها
لا مطلقا قالوا لو اعتبر اجماع غير الصحابة مع عدم قول الصحابة بذلك لا
لاعتبر اجماعهم مع مخالفة بعض الصحابة لاشتراك الصورتين في الاشتراك

الطرفين في عدم موافقة جميع الصحابة ولكن اجماعهم مع مخالفة بعض الصحابة
لا يعتبر فاجماعهم مع عدم قول الصحابة لا يعتبر واجيب بان الاجماع مفقود
مع عدم المخالفة المحققة عند من يعتبر المخالفة في عدم انعقاد الاجماع بخلاف
محل النزاع فانه لم يتحقق فيه تعدد مخالفة واحد من الصحابة غايته ما في
الباب انه لم يتحقق منهم قول في الوفاق وذلك لا يدل على الخلاف
فلمن قلت يشترط ان ينعقد اجماع التابعين مع غيبة البعض لان مخالفة
الغائب غير متحقق قلت الغيبة ليست كالموت لامكان المخالفة مع الغيبة
دون الموت اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل فالاكثرون
على انه لا ينعقد وذهب ابو الحسين الخياط وابو بكر الرازي ومحمد بن جرير
الطبري الى انعقاده لان لفظ الامة في الاخبار الدالة على عصمة الامة
يصح ان يطلق ويراد به الاكثر كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويكرمون
الضيف ويراد به الاكثر ولانه قال عليكم بالسواد الاعظم والشيطان
مع الواحد وذلك يدل على ان الواحد المنفرد بقوله مخطئ ولان الناس
عولوا في خلافة ابي بكر على الاجماع مع مخالفة سعد وعلي بن ابي طالب
ولانه لو اعتبر مخالفة الاقل لما انعقد الاجماع اصلا لانه ما من اجماع الا
ويمكن مخالفة الواحد والاثنين فيه وقال قوم ان قول الاكثر حجة وليس
باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاكثر اولى وان جاز خلافه قال المؤلف
لو ندر المخالف الى الوفاق المخالفة مع كثرة المجمعين جدا كاجماع غير
ابن عباس على العول فان الصحابة اجمعوا على العول وهو بانفراده
خالفهم فيه وكاجماع غير ابي موسى على ان النوم ينقض الوضوء وكاجماع ما
عدا ابا طلحة على ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعيا والظاهر انه حجة
اما انه لم يكن قطعيا لان الادلة السمعية لم تتناوله حقيقة وقولهم يصح
ان يطلق الامة ويراد بها الاكثر قلنا انما هو بطريق المجاز ولهذا
يصح ان يقال لمن عدا الواحد من الامة ليس كل الامة فلو كان حقيقة لما جاز
نفيه وقوله عليكم بالسواد الاعظم محمول على كل الامة لانه اعظم ممن

مسئلة لو ندر المخالف

والا لاحل فيه النصف من الامة اذا زاد على النصف الآخر [illegible]
وقوله علم الشطار مع الواحد لا ينفي ان يكون مع كل واحد والآثم يكن
الرسول صلعم وحده حجة وقولهم بان الناس عولوا على الاجماع في خلافة
ابي بكر مع مخالفة سعد وعلي قلنا لم يعتبر في عقد الامامة حصول
الاجماع بل البيعة كما فيه منع من مخالفتها عن مسلم وقولهم لو اعتبر
مخالفة الاقل لما انعقد الاجماع قلنا نتمسك بالاجماع حيث يتصور ويمكننا
العلم به كما في زمان الصحابة واما ان الظاهر انه حجة لانه يبعد ان يكون
الراجح متمسك المخالف ولم يطلع عليه احد من هذا العدد الكثير
مع شدة بحثهم عن الادلة وامعانهم في الفكرة لطلب الحق واتفقوا
على خلاف الراجح وفي ذلك نظر لان اصابة الحق انما يتعلق بدقة النظر
والفكر وحدة الذهن وصفاء الخاطر ولعل الله تعالى خص واحدا من
الجماعة بهذه المعاني وانه قد اخبر بقوله يؤتي الحكمة من يشاء وايضا لو لم يكن
الراجح متمسك المخالف يلزم ان يكون الراجح متمسك المجمعين لجواز التساوي
واذا احتمل ذا وذا فلا يكون حجة ظاهرا قال مسلم التابعي المجتهد
معتبر اي اتفاقه مع الصحابة معتبر في انعقاد الاجماع خلافا لبعض المتكلمين وهذا اذا
قوله وان نشا اي وان صار مجتهدا بعد الاجماع فهو مبني على انقراض كان مجتهدا
البعض من شرط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته عند الخلاف
ومن لم يشترط لم يعتد بخلافه لنا ان الادلة المذكورة انما دلت على واما اذا لم يكن
اجماع جميع المجتهدين حجة ومع مخالفة التابعي المجتهد لم يكن اجماع الجميع فهو حرم
بل اجماع البعض فلا يكون حجة واستدل بعض اصحابنا بانه لو لم يعتبر
قول التابعي لم يسوغ الصحابة اجتهادهم في الوقائع الحادثة لكنهم جوزوا
للتابعي المعاصرين لهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن
والمسروق وابي وائل والشعبي وابن جبير وغيرهم حتى ان عمر
وعليا وليا شريح القضاء ولم يعترضا عليه فيما خالفهما فيه وقد سئل عمر عن
فريضة فقال اسئلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وسئل الحسين

بن

ابن جبير فقال اسئلوا الحسن البصري وسئل ابن عباس
عن نذر ذبح الولد فقال اسئلوا مسروقا وروي عن ابي سلمة انه قال
تذاكرت انا مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس
عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها بالوضع فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي
واجيب بان الصحابة انما سوغوا اجتهاد التابعين عند اختلافهم
ولا يلزم من الاعتداد بقولهم مع الاختلاف الاعتداد بقولهم مع الاتفاق
وهو محل النزاع ولهذا قال قول التابعي معتبر بعد انقراض عصر الصحابة
اذا لم يكن منهم اتفاق وغير معتبر اذا كان على خلاف اتفاقهم قال مسلم اجماع اهل المدينة من الصحابة والتابعين
حجة عند مالك اي يجب العمل به على كل وعبر بمخالفة غيرهم
عنه خلافا للجمهور وقيل له ان قول مالك محمول على ان روايتهم
مقدمة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول عليه السلام
وقيل انه محمول على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة
وقد ناظر ابو يوسف مالكا في مسئلة الاذان والاقامة فاحضر
مالك اولاد المهاجرين والانصار بالمدينة فان لم يوجد ولم يتم كل
واحد منهم كما سمع من ابائه واجداده فاذنوا واقاموا كما هو مذهب
مالك فرجع ابو يوسف الى مذهبه قوله الصحيح المتقدم اي الصحيح
ان اجماعهم على كل حكم حجة لنا ان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع
المنحصر من العلماء الا حقيقين بالاجتهاد لشدة هداتهم التنزيل وعرفانهم
احوال الرسول ومقاصد الكتاب والسنة لا يجمعون الا عن دليل
راجح فان قيل يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع عليه احد منهم
قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر على الراجح والاكثر كافية في كونه
قولهم حجة كما ذكرنا في المسئلة المتقدمة واعلم ان هذا اضعف مما ذكر

هذا غير موافق لما في الكتاب الا انه لفظ او لفظ ولم يطلع عليه بعضهم الا ان نزل الراوي من البعض كلهم [illegible]

فيما تقدم لان اكثر المجتهدين بالمدينة ممنوع فان الصحابة كانوا
متفرقين في البلاد والبوادي بعد ما سمعوا السنن والاحكام من النبي صلعم
وكلهم فيما يرجع الى النظر والاعتبار كانوا سواء ولهذا قال صلعم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان استنباط الاحكام من اصول الشريعة
مبني على توفر الاجتهاد وحدة الخاطر وجودة الذهن والذكاء وذلك لا
يختص بمكان دون مكان والعرب دون عجم على ما سبق وما استدل
به من قوله صلعم ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والحفاظ
من الخبث فكان منفيا عنها وان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى
جحرها قال المولف وهو ضعيف لانه وان دل على خلوص المدينة عن الخبث
لكن لم يدل على ان كل من خارجا عنها لا يكون خالصا عن الخبث ولا على كون اجماع
اهل المدينة دون حجة وتخصيص المدينة بالذكر انما كان لاظهار شرفها من حيث
انها دار هجرة النبي صلعم وموضع قبره ومهبط الوحي مع ما ورد من الثناء الكثير
على المقيمين بها ولسابقتهم وتشبيه علمهم بروايتهم اي واستدل بانه كان
رواية اهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم فكان اجماعهم حجة على غيرهم
ورد بان ذلك تمثيل لا دليل وبمنع ان الرواية يترجح بكثرة الرواة حتى
انه يجب على كل مجتهد الاخذ بقول الاكثر بعد التساوي في جميع الصفات
المعتبرة في قبول الرواية بخلاف الاجتهاد فانه لا يجب على احد من المجتهدين
الاخذ بقول الاكثر ولا بقول الواحد مسئلة لا ينعقد الاجماع
باهل البيت لما سبق في المسائل المتقدمة خلافا للشيعة فانهم احتجوا بقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية والخطا والضلال من
الرجس فكان منفيا عنهم وبقوله عم اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم
بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي وبان اهل البيت مهبط الوحي والنبي صلعم
منهم فكانوا اعرف بمقاصده وقرائن الاحوال فالخطا منهم ابعد واجيب

واهل البيت على ظلم [illegible] عنكم الرجس اهل البيت [illegible] احتج هو [illegible] الرجس [illegible] عليه السلام [illegible] يا بني [illegible] هو كذا [illegible]

عن الآية بانها واردة في حق ازواج النبي صلعم لرفع التهمة عنهن وسياقها يدل
على ذلك فان قيل لو كان المراد ازواج النبي صلعم لقال ليذهب عنكن الرجس قلنا
انما ذكر بلفظ التذكير لانه اراد معهن غيرهن من الذكور كعلي والحسن والحسين
واذا اشتمل الجمع على مذكر ومونث غلب جمع التذكير كما في قوله تعالى اتعجبين من امر
الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت والجواب عن الخبر انه من باب
الاحاد وعند الامامية لا يجوز العمل به ثم ولو سلم انه حجة فانما يفيد التمسك
بالكتاب والعترة معا لا بالعترة وحدها فلم قلتم ان قول العترة وحده حجة
واما قولهم اهل البيت اعرف باحوال النبي صلعم ومقاصده قلنا انه منقوض
بزوجات النبي صلعم فانهن يشاهدن اكثر احواله مع ان قولهن ليس بحجة
قوله ولا بالائمة الاربعة اي لا ينعقد الاجماع باهل البيت ولا بالائمة الاربعة
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وحدهم لما تقدم خلافا للقاضي ابي خازم الحنفي
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وكذلك لا ينعقد بالشيخين ابي بكر وعمر رض
وحدهما عند الاكثرين احتج من قال بالاجماع للائمة الاربعة بقوله عم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي واحتج من قال بالاجماع للشيخين بقوله صلعم
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر قلنا الخبر الاول على تقليدهم لان يقتدى
المقلد بهم وهذا عام لا يدل على الحصر في الائمة الاربعة سلمنا دلالته على ذلك
ولكنه معارض بقوله صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله خذوا ثلثي
شطر دينكم عن الحميرا وذلك جواب عن الخبر الثاني ايضا مسئلة
لا يشترط في الاجماع عدد التواتر عند الاكثرين لان دليل السمع على كون
الاجماع حجة ليس مختصا بعدد دون عدد بل هو عام للمجتهدين من اهل
كل عصر كما مر ذكره قالوا الاجماع يفيد العلم واذا نقص عدد المجمعين عن عدد
التواتر لا يعلم الا انهم يقولون ولكن نعلم صدقهم في الخبر عن الدليل واجيب
بانا لا نعلم انما يفيد قولهم بل انا نعلم بقوله عم لا يزال طائفة من امتي ظاهرين
على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال فاذا لم يبق على الارض مسلم سواهم
فهم على الحق فعلى هذا لو لم يبق من الامة الا واحد قيل يقوم الحجة بقوله اذ

يصدق عليه اطلاق لفظ الامة بدليل قوله تعالى ان ابرهيم كان امة قانتا اطلق عليه
لفظ الامة وهو واحد والاصل في الكلام الحقيقة واذا كانت الامة كما ثبت الدليل
الادلة السمعية متنا وله حسب ما وله الجم الكثير وقيل الاقوم الجم يقوله لان
الاجماع والاتفاق لا يتصور الا عن متعدد واقله الاثنان وهذا عند من يثبت الاجماع
ومن قال الجم الكثير بدليل السمع فاما من يثبت بدليل العقل وهو ان الجم الكثير لا يمكن تواطؤهم
على الخطا عادة فلا بد اشتراط التواتر عنده مسئلة اختلفوا فيما
اذا افتى واحد من اهل الحل والعقد والباقون عرفوا به ولم ينكر احد منهم
قبل استقرار المذاهب هل يكون ذلك اجماعا فقال الشافعي ليس اجماعا ولا حجة
ونقل عنه خلاف ذلك وقال الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر
وقال ابن ابي هريرة من اصحاب الشافعي ان كان ذلك فتيا من غير الحكم وسكت
الباقون كان اجماعا وان كان حكما عن حاكم وسكتوا لم يكن اجماعا وقال ابو هاشم
ليس باجماع ولكنه حجة وقال المؤلف في مختصر الكتاب انه حجة وليس باجماع
قطعي وقال ههنا اجماع او حجة ومراده انه ان كان اجماعا فهو حجة وان لم
يكن اجماعا انما حجة لان سكوتهم ظاهر في موافقتهم اذ العادة جرت بان الحادثة
اذا وقعت فزع اهل العلم الى الاجتهاد وطلب الحكم فيها واظهار ما عندهم
في ذلك فلما وقعت الحادثة وظهر قول من المجتهد في ذلك واشتهر ولم يظهر خلاف
ذلك منهم مع طول الزمان وارتفاع الموانع دل انهم راضون بذلك وصار
رضاهم بهذا الطريق كرضاهم بالقول الصريح وحينئذ يصدق على ذلك اتفاق
الامة فيندرج تحت دليل السمع فيكون حجة قوله المخالف ان قال المخالف يحتمل
ان يكون الساكت لم يجتهد بعد في حكم الواقعة او وقف في حكمها لان اجتهاده
لم يؤد الى شيء او خالف من وراء الى التفكر في طلب الوقت ليكنا طهاران او وقر
المجتهد ولم ير الانكار عليه لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب او هاب كما قال
عن ابن عباس انه وافق عمر في مسئلة العول واظهر النكير بعده وقال كان
رجلا مهيبا فهبته ومع هذه الاحتمالات ومع هذه الاحتمالات لا يكون سكوتهم
مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم اجماعا ولا حجة قلنا وان احتمل ما ذكرتم لكنه

بحث تحيل ما اتفقوا على الخطا
والمستدل ح
اجماعهم بدليل
قاطع القرح

٢

خلاف

اي ينكر عادة [illegible] ما هو
[illegible] الانكار
[illegible]
[illegible]

حوادث الظاهرات بان دابهم السكوت ~~العقبى بدليل ظاهر~~ لما ذكرنا من جري العادة
بان الحادثة اذا وقعت اجتهد اهل العلم في طلب الحكم بالمباحثة والمناظرة واظهار
ما عندهم ورد البعض على البعض تحقيقا للحق وابطالا للباطل كما نقل ان عمر لما
راى جلد الحامل رد عليه معاذ وقال جعل الله على ظهرها سبيلا فما جعل لك
على ما في بطنها سبيلا فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وكذلك لما نهى عن المغالاة
في المهور ردت عليه امراة وقالت ايعطينا الله بقوله واتيتم احداهن قنطارا
ولا تاخذوا منه شيئا ويمنعنا عمر حتى قال اصابت امراة فاصابت وقال عمر
فاخطا الى غير ذلك من الوقائع وقال الجبائي انقراض العصر يضعف الاحتمالات المذكورة
لان استمرارهم على السكوت في الزمن المتطاول مع تكرر تذكار الواقعة والتفكر
فيها بعيد عادة ولهذا ابن عباس بعد ما ظهر خلافه من بعد في مسئلة العول
وقال ابن ابي هريرة العادة قاضية بان سكوتهم في الفتيا دليل على وفاقهم
لا في حكم الحاكم فانا نحضر مجالس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا
ولا نعترض عليهم ولا يكون سكوتنا رضا بما قضوا بذلك واجيب بان عدم الانكار
انما يكون بعد استقرار المذاهب والعرض قبل استقرارها فالحصر لا
نسلم جواز السكوت الا عن الرضا سواء كان من الحاكم او من غيره قوله
واما اذا لم ينتشر عطف على قوله عرفوا به لانه لمن لم ينتشر المعنى انه اذا
افتى واحد ولم ينتشر بين اهل عصره ولم يعرف له مخالف فالاكثر على انه ليس
باجماع ولا حجة لاحتمال ان لا يكون لهم فيه قول لعدم الخطور ببالهم وان كان
لهم قول لكن احتمال كونه موافقا لا يترجح على احتمال كونه مخالفا مسئلة
انقراض عصر المجمعين غير مشروط في الاجماع عند المحققين وقال احمد بن حنبل
وابن فورك شرط وقيل ان كان الاجماع بصريح اقوالهم لا يكون شرطا
وان كان بقول واحد وسكوت الباقين عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم
فهو شرط وقال الامام ان كان عن قياس يشترط لنا ان دليل السمع وهو
عموم قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا ينافي اجتماعهم على الخطا ولو في لحظة
واحدة فالقول باشتراط انقراض العصر ومن ثبت الحجية فاسدا اذ الحجة

٢

في اتفاقهم لا في موتهم قوله واستدل بان اشتراط انقراض العصر
يؤدي الى عدم تحقق الاجماع وكل شرط يؤدي الى ذلك مشروط كان باطلا وبيانه
ان المجتهدين يلاحق بعضهم بعضا فمن شرط انقراض العصر شرط موافقة
اللاحق في انعقاد اجماعهم وشرط موافقة لاحق اللاحق وهلم جرا الى يوم
القيمة فلا يتحقق الاجماع في عصر من الاعصار واجيب بان المراد انقراض
عصر المجمعين الاولين حتى يعتبر موافقة اللاحق في عصرهم فقط لا بعد او
المراد انه لا مدخل للاحق في اجماعهم اصلا وانما اشترط الانقراض
لامكان رجوع المجمعين عما حكموا به اولا لوجود مجتهد اخر قوله
قالوا اي الشارطون قالوا عدم انقراض العصر يستلزم الغاء الخبر الصحيح
المخالف لاجماعهم بتقدير الاطلاع عليه لان العمل به يكون مخالفة للاجماع
والغاؤه واستمرارهم على ما حكموا به مع ظهور دليل يناقضه [?]
ولا مخلص عنه الا باشتراط انقراض العصر قلنا الاطلاع على الخبر المخالف
لاجماعهم لا نسلم لان البارى تع يعصم الامه غالبا عن الاجماع على خلاف الخبر
الصحيح وبتقدير الاطلاع عليه فلا انه لم الاجماع القاطع كما لو فرض الاطلاع
بعد انقراض المجمعين على خبر يخالف اجماعهم فانه لا يترك اجماعا
قالوا لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد عن اجتهاده وذلك غير جائز
لان العاده جاريه بان النظر عند المراجعه وتكرر النظر اوضح واصح قلنا
منع المجتهد من الرجوع واجب لقيام الاجماع وانما يجوز الرجوع عن الاجتهاد
اذا لم يقع الحكم باجماعهم قطعيا واما اذا صار قطعيا يمتنع تركه بالاجتهاد
الظني قالوا لو لم يعتبر مخالفة الاجماع في عصرهم لم يعتبر مخالفة من خالفهم
عند اجماعهم ومات لان من بقي كل الامة قلنا قد التزم بعض عدم اعتبار
مخالفة من مات قوله والفرق ان هذا قول من وجد من الامة
فلا اجماع اي والفرق بتقدير اعتبار مخالفة من مات هو ان موته قول من وجد
من مجتهدي الامة عند اتفاقهم والقول الميت مسكوت قائله فلا ينعقد الاجماع
مع مخالفة الموجودة عند الاجماع بخلاف مخالفة من لم يكن موجودا عند اجماع

حين الحدوث فهم وحده قبل انقراض عصرهم قال مسئلة لا اجماع الا
عن مستند اي لا يجتمع الامة على حكم الا عن ماخذ ومستند لان القول
في الدين بغير دليل خطأ فلو اتفقوا على حكم من غير مستند لكانوا
مجمعين على الخطا وذلك قادح في اجماعهم ولانه يستحيل في العادة اجماع
الخلق الكثير في العقل المجتهدين على حكم من غير مستند ولا ماخذ
وقال قوم يجوز انعقاد الاجماع عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى لاختيار
الصواب من غير مستند وقالوا لو كان اي الاجماع عن دليل لكان ذلك الدليل
هو الحجة فلم يكن للاجماع فائده قلنا فائدته سقوط البحث عن ذلك الدليل
وحرمة المخالفة الجائزة قبل الاتفاق وايضا فان ما ذكروه يوجب جواز الاجماع
عن الدليل لا فائده فيه يوجب ان يكون الاجماع عن غير دليل في كل صورة
والقايل به مسئلة يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز
ومنهم من سلم الجواز ومنع الوقوع ومن الناس من قال ان كان عن قياس
جلي يجوز والا فلا لنا القطع بجوازه لعدم من الصور التي يلزم من فرض
وقوعها محال كيف وقد وجدنا الخلق الكثير الزايد على عدد التواتر
قد اجمعوا على احكام باطلة لا استناد دليل قطعي ولا ظني كاليهود وغيرهم
فجواز الاجماع عن الدليل الظني الظاهر اولى والظاهر الوقوع كامامة
ابي بكر رض فان الصحابة اجمعوا عليها وقالوا ان رسول الله صلعم رضيه لديننا
افلا نرضاه لدنيانا فقاسوا مصالح الدنيا على مصالح الاخرة وكذلك اجمعوا
على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واجمعوا على اراقة نحو الشيرج كالخل
اذا ماتت فيه فارة قياسا على السمن والحقها في تطهير المتنجس من الشيرج
والزيت بصب الماء عليه خلاف واحتج المخالف بان القياس امر ظني واوهام
الناس وقرائحهم مختلفة في ادراك الوقوف عليه وذلك مما يحيل اتفاقهم
على اثبات الحكم به عادة كما يستحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد في وقت
واحد لاختلاف امزجتهم ودواعيهم قلنا وان تعذر ذلك في وقت
معين ولكنه لا يتعذر في زمن متطاول كما لا يتعذر اتفاقهم على [?] الواحد

مع ان عدالته مظنونة بما ظهر من الامارات الدالة عليها والاسباب
الموجبة لتزكيته مسئلة اذا اجمع اهل العصر في مسئلة على قولين اختلفوا
في انه هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث فمنعه الاكثر خلافا لقليل
من اهل الظاهر والحنفية وذلك كما اذا وطئ المشتري الجارية البكر
المشتراة ثم وجد بها عيبا فقيل يمنع الرد وقيل يردها مع الارش
فالقول بالرد مجانا قول ثالث وكذلك الجد مع الاخ قيل المال كله
للجد وقيل بالمقاسمة بينهما فالقول بحرمان الجد قول ثالث وكذلك
النية في الطهارات قيل يعتبر في جميعها وقيل في بعضها فالقول بانها
لا يعتبر في شيء منها قول ثالث وكذلك فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي
الجنون والجذام والبرص والرتق والقرن قيل يجوز الفسخ بكل منها
وقيل لا يجوز الفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ في البعض دون البعض
قول ثالث وكذلك الام مع زوج واب او زوجة واب قيل لها ثلث
الاصل في المسئلتين وقيل لها ثلث ما بقي بعد نصيب الزوج والزوجة (وهو مذهب الشافعي)
فالقول بان لها ثلث الاصل في احدى المسئلتين وثلث ما بقي في الاخرى
قول ثالث قال المؤلف والصحيح التفصيل وهو ان يقال ان كان
القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لانه من مخالفة
الاجماع وذلك كما في مسئلة الجارية البكر المشتراة فانه اذا اتفقت
الامة فيها على قولين وهما امتناع الرد والرد مع الارش فالقولان يتفقان
على امتناع الرد مجانا فالقول به يكون خرقا للاجماع وكذلك في مسئلة الجد
فانه اذا اتفقت الامة على قولين وهما اخذ جميع المال ومقاسمته الاخ
فقد اتفق الفريقان على ان للجد قسطا من المال فالقول الثالث بانه لا
يرث شيئا فقط يكون خرقا للاجماع وكذلك النية في الطهارات اذا اتفقت
الامة فيها على قولين وهما اعتبار النية في جميعها واعتبارها في بعضها
دون البعض فقد اتفق القولان على اعتبارها في البعض فالقول الثالث
النافي لاعتبارها بالكلية يكون خرقا للاجماع السابق قوله والا فجائز

النكاح مع / في الزوجة / والجب والعنة / في الزوج صح

اي وان كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان بل يوافق
كل واحد منهما من وجه ويخالفه من وجه فهو جائز اذ ليس فيه خرق
الاجماع وذلك كمسئلة النكاح بالعيوب الخمس فقيل يفسخ بكل واحد
منها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول الثالث بانه يفسخ ببعضها دون
البعض لا يكون خارقا للاجماع لانه موافق في كل صورة مذهبا وكذلك
الام في زوج وابوين او زوجة وابوين فان القول الثالث بان لها ثلث
الاصل في احدى المسئلتين وثلث ما بقي في المسئلة الاخرى لا يكون خارقا
للاجماع اذ هو موافق في كل صورة مذهبا لنا ان الاول وهو القول
الثالث الرافع لما اتفق عليه القولان مخالف للاجماع فيكون ممتنعا
بخلاف الثاني فانه ليس رافعا بل يوافق كل واحد من وجه فلم
يخالف اجماعا فلا يمتنع وذلك كما قيل لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع
الغائب وقيل يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب ولم يمتنع القول
الثالث كما ان لا يقتل المسلم بالذمي (وهو مذهب الشافعي) ويصح بيع الغائب او بالعكس
لانه لم يكن خرقا للاجماع باتفاق قالوا فصل القول الثالث حيث
تجوز فسخ النكاح ببعض العيوب الخمس دون بعضها ولم يفصل
احد ممن قال الجمع التفصيل فقد فصل في القول الثالث ولم
يفصل احد لان من قال بالاثبات مطلقا كبعض اهل الظاهر و
الحنفية لم يقل بالتفصيل وكذا من قال بالمنع مطلقا كالجمهور
فالقول بالتفصيل مما لم يقل به احد فيكون خلاف الاجماع قلنا
عدم القول بالتفصيل ليس قولا بنفيه والا امتنع القول بحكم في
واقعة متجددة لم يسبق فيها لاحد قول اذ هو خلاف الاجماع
قوله ويتحقق في مسئلتي الذمي والغائب يعني لو كان عدم القول
بالتفصيل قولا بنفيه لامتنع القول بالتفصيل فيما ذكرنا من مسئلتي
قتل المسلم بالذمي وبيع الغائب ولكنه لم يمتنع لانه لم يستلزم
مخالفة الاجماع قالوا القول بالتفصيل فيه يستلزم تخطئة كل واحد

من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهم كل الامة فلا يجوز
تخطئتهم قلنا انما امتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما
تخطئة كل فريق فيما لم يتفقوا عليه فجائز قوله الاخر اختلافهم
دليل اي الحجة الاخرى وهو المثبت للقول الثالث مطلقا احتج
بان اختلاف الامة على قولين دليل على ان المسئلة اجتهادية والقول
الثالث حادث من الاجتهاد فيكون جائزا قلنا ما ممنوعا ثم وهو
القول الحادث المخالف لكل من الفريقين مطلقا لم يختلفوا فيه
ولو سلم فاختلافهم دليل على جواز الاجتهاد قبل استقرار الاجماع فان
منه واما بعد استقرار الاجماع فلا قالوا لو كان احداث القول الثالث
باطلا لانكر لما وقع وقد اختلفت الصحابة في مسئلة زوج وابوين وزوجة
وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج وقال
الباقون للام ثلث الباقي وقد احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن
سيرين بقول ابن عباس في مسئلة زوج وابوين دون مسئلة زوجة وابوين
وقال تابعي اخر بالعكس ولم ينكر عليهما احد قلنا لانها كالعيوب الخمسة
في الفسخ بالبعض دون البعض فلا مخالفة للاجماع لان ابن سيرين قائل
في كل صورة بمذهب ذي مذهب وكذا التابعي الاخر فلا يكون قولهما
رافعا لما اتفق عليه الفريقان ثم ان عدم نقل الانكار لا يدل
على عدمه في نفسه اعلم ان المشهور من ابن سيرين انه خالف ابن عباس
في مسئلة زوج وابوين لما يلزم ترجيح الانثى على الذكر بجعله ثلث التركة
للام وسدسها للاب قال مسئلة يجوز احداث دليل
اخر وتاويل اخر عند الاكثر اعلم ان اهل العصر اذا استدلوا
بدليل في مسئلة او تاولوا تاويلا فلا يخلو اما ان ينصوا على ابطال
احداث دليل اخر وتاويل اخر او على صحته او سكتوا عن الامرين فان
كان الاول لم يجز احداثه لما فيه من تخطئة الامة فيما اجمعوا عليه وان
كان الثاني جاز احداثه اذ لا تخطئة فيه وان كان الثالث فذهب

لانهم مختلفون في ذلك فلم يتفقوا بالكلية على الا عن مخالفتهم وتخطئتهم

الاكثر

الاكثرون الى جوازه ومنعه الاقلون والمختار جوازه ان لم يكن فيما ذهبوا
فيما اجمعوا عليه لنا انه لا يلزم من جواز احداث ما يخالفهم فيما اجمعوا
عليه فيكون جائزا لانه لم يسبقه دليل اولا ودليل اخر والنص
ولو لم يجز لانكر لما وقع ولم يزل المتاخرون يستخرجون الادلة
والتاويلات مغايرة لادلة من تقدم وتاويلاته ولم ينكر عليهم احد
قالوا ان الله تعالى قال ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم والدليل والتاويل الثاني ليس سبيل المؤمنين فلا يجوز احداثه
قلنا ان غير سبيل المؤمنين وان كان عاما لكنه ما ولي فيما اتفقوا
على نفيه فلا يلزم المنع في كل امر متجدد لم يتعرض الاجماع له بنفي ولا
اثبات قالوا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
دل على انهم يامرون بكل معروف لانه ذكر المعروف بالالف واللام وهو
للاستغراق ولو كان الدليل والتاويل الثاني معروفا لامروا به وحيث
لم يامروا به لم يكن معروفا فكان منكرا قلنا معارض بقوله تعالى وينهون
عن المنكر فان لفظ المنكر معرف بالالف واللام المستغرقة فيقتضي كونهم
ناهين عن كل منكر ولو كان الدليل والتاويل الثاني منكرا لنهوا عنه
ولم ينهوا عنه فلا يكون منكرا مسئلة اتفاق اهل العصر الثاني
على احد قولي اهل العصر الاول بعد ان استقر خلافهم على القولين
هل يجوز بحيث يمتنع على المجتهد المصير الى القول الاخر ام لا قال
ابو الحسن الاشعري واحمد بن حنبل وامام الحرمين والغزالي انه ممتنع
وقال بعض المحدثين من الحنفية والفقهاء انه حجة اذا وقع وقال
المؤلف الحق ان وقوعه بعيد الا فيما كان القائل بالقول الاخر قليلا
كاختلاف الصحابة في بيع ام الولد فان القائل منهم بالصحة اقل من
القائل بالبطلان ثم اتفق التابعون على بطلانه وزال الخلاف
وكذلك المتعة وفي الصحيح ان عثمان كان ينهى عن نكاح المتعة قال البغوي
ثم صار ذلك اجماعا وزال الخلاف وفيه نظر لان الثاني لم يسلم زوال الخلاف

اي اثباته

فان مذهب علي انه جواز بيع ام الولد لم يزل بل جمع الشيعة قائل به
وهو مذهب الشافعي في احد قوليه قال الاشعري [illegible] امتناع
الاتفاق بعد استقرار الخلاف فيما بين اهل العصر الاول واستمرار
كل واحد من المجتهدين منهم على الجزم لما ذهب اليه واجيب بمنع ان العلماء
مشغول بامتناعه وبوقوعه في مسئلة بيع ام الولد وبكاح المتعة قالوا لو وقع
لكان حجة ولو كان حجة لتعارض الاجماعان لان استقرار خلاف اهل العصر
الاول على القولين دليل اجماعهم على تسويغ الاخذ بكل واحد منهما واذا
كان اجماع اهل العصر الثاني على احد القولين بعينه حجة يكون دليلا على
عدم تسويغ الاخذ بالقول الاخر مع ان الاجماع الاول دليل
على تسويغ الاخذ به وعند التعارض يلزم الجهل بمقتضى الاجماعين
ويلزم تخطئة احد الاجماعين وهو محال مستان وقوع اجماع اهل
العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول محال واجيب بمنع
الاجماع الاول بناء على ان احد القولين لابد وان يكون خطا واجماع
الامة على كون الاخذ بالخطا خطا ولو سلم وقوع اجماع اهل العصر
الاول فيكون مشروطا بعدم ظهور اجماع اخر قاطع كانه لم يستقر
خلافهم حتى لو ظهر اجماع اخر لزال حكم الاجماع الاول قوله
المجوز اي القائل بجواز الاجماع مع عدم كونه حجة احتج بانه لو كان
حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم ذلك مع جوابه قالوا لم يحصل
الاتفاق مع الخلاف السابق فلا يكون اجماعا لان القول لا
يموت بموت قائله واجيب بانه يلزم ان لا يكون اتفاقهم اجماعا ايضا
اذا لم يستقر خلافهم وذلك باطل قالوا لو كان اجماعهم مع الخلاف
السابق يوجب كونه حجة لكان موت الصحابي المخالف للباقين
يوجب كون اجماعهم حجة لان الباقين كل الامة الاحياء واجيب بالتزام
ان يكون قولهم حجة بالموت الا اكثر على خلافه قوله الاخر
اي المجوز الاخر وهو القائل بكون اجماعهم حجة احتج بانه لولم يكن حجة

علما ان اصلا فيهم يستلزم الاجماع على الاخذ بكل والعدم التعويل والتخيير بينهما ح

كما تقدم ح

لادل

لادلة الى ان يجتمع الامة الاحياء على الخطا اذ لو كان ما اجمعوا عليه صوابا
لكان حجة والدليل السمعي يأبى الخطا واجيب بالمنع اي منع كون السمعي
يأباه [illegible] ان لو لم يلزم خلاف ما اثبتناه وانه فان قوله صلعم لا تجتمع امتي
على الخطا كما يتناول الامة الاحياء يتناول المخالف الماضي ايضا ونفي الخطا
عن الاحياء مستلزم لخطا المخالف الماضي فان قلت لو اعتبر من مضى في
نفي الخطا لاعتبر من لم يات قلت الماضي ظاهر الدخول في الجنس بتحقق
قوله بخلاف من سيوجد فانه لا قول له قال مسئلة اتفاق العصر
الى اتفاق اهل العصر على احد القولين عقيب اختلافهم فيها اجماع وحجة
وليس ببعيد لانه اتفاق كل الامة من غير مخالف واما اتفاقهم بعد
استقرار خلافهم فيها فمثل انه ممتنع كما لو اجمعوا على شيء ثم رجعوا
باجمعهم الى خلافه فانه ممتنع وقال بعض المجوزين انه حجة وكذا من
اشترط انقراض العصر قال انه اجماع بخلاف من لم يشترط فانه يقول
استقرار خلافهم دليل على اجماعهم فلو كان الثاني اجماعا لتعارض
الاجماعان واما من شرط الانقراض فلا يكون الاول عنده اجماعا
قوله ومن كان قبلها اي هذه المسئلة كالمسئلة التي قبلها شرط الانقراض
وجوابا الا ان هذه اظهر في كون الاجماع حجة من المسئلة الاولى
لان الذين اختلفوا باجمعهم اتفقوا عليها فكان المجمعون عليها
كل الامة بخلاف المسئلة الاولى مسئلة اختلفوا في جواز عدم علم
الامة بخبر ودليل راجح اذا كان عملهم على خلافه بمقتضى الخبر و
الدليل الراجح فممتنع لانه من اجماع الامة على الخطا قال
المجوز اشتراكهم في عدم العلم لا يكون خطا منهم لانه عدم والخطا
من اوصاف فعلهم وليس اجماعا منهم حتى يجب اتباعه ويحرم تحصيل العلم
بذلك الخبر كما لو لم يحكموا في واقعة فان عدم حكمهم لا يكون اجماعا
واجب الاتباع وقال النافي لو اشتركوا في عدم العلم به فان كان سبيلهم
العلم بالدليل فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين وهو حرام وان كان عدم العلم

به سبيلهم لزم اتباعه وحرم مخالفته العلم به وكلفنا بحكم مسئلة
اختلفوا في امكان ارتداد الامة في عصر من الاعصار سمعا لا عقلا فمنعه
من جوزه ومنهم من منعه والمختار امتناعه لكان دليل السمع وهو قوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الخطا نفى الخطا عن الامة مطلقا والارتداد اخطا فدل
السمع على ان اجماعهم على الارتداد ممتنع واعترض بان الارتداد يخرجهم
عن الامة فحينئذ لا يكون الخبر منافيا له ورد بانه حينئذ يصدق
قول القائل ان الامة ارتدت والارتداد من اعظم الخطا المنفي عنهم
مسئلة مثل قول الشافعي ان دية اليهودي ثلث دية المسلم
لا يصح التمسك بالاجماع فيه خلافا لبعض الفقهاء اختلفوا في دية
اليهودي فقيل انها مثل دية المسلم وقيل انها نصف دية المسلم
وقيل ثلثها فاخذ الشافعي بالثلث الذي هو الاقل متمسكا بان كمال
الدية ونصفها يشتملان على الثلث فان من اوجب كمال دية المسلم اوجب
دية ثلثها ومن اوجب نصفها اوجب الثلث فيكون الثلث مجمعا عليه
قلنا مذهب الشافعي الحصر في الثلث والحصر فيه بعد وجوب الثلث ونفي
الزيادة عليه فوجوب الثلث مجمع عليه فان الاجماع على نفي الزيادة الذي
هو مختلف فيه وان اريد نفي الزيادة على الثلث او اشتمل نفي شرط الزيادة
او استصحاب النفي الاصلي فليس ذلك بالاجماع في شيء اذ كون الكفر مانعا
من المساوات او كون الاسلام شرطا بكمال الدية او كون الاصل عدم الزيادة
ليس مجمعا عليه اعلم ان الشافعي رضه انما اخذ بالاقل اذا كان الاقل مجمعا
عليه ولم يدل دليل على الزيادة متمسكا بالبراءة الاصلية فاما اذا دل دليل
على الزيادة كان اقوى من البراءة الاصلية فلم ياخذ بالاقل ولهذا اختلف
الناس في العدد الذي تنعقد به الجمعة فمنهم من قال اربعون ومنهم من قال
ثلثة فلم ياخذ الشافعي بالاقل لانه وجد دليلا اقوى من البراءة الاصلية
وكذلك اختلفوا في عدد الغسلات من ولوغ الكلب فمنهم من قال سبعة
وقال احد ثلثة فلم ياخذ الشافعي بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا اقوى

من البراءة الاصلية مسئلة يجب العمل بالاجماع الثابت بخبر الواحد
خلافا للغزالي وبعض الحنفية لنا ان نقل الخبر الظني موجب للعمل
فنقل الاجماع القطعي اولى بان يكون موجبا للعمل به لان احتمال الضرر
على تقدير ترك العمل بالقطعي اعظم من احتمال الضرر على ترك العمل بالظني
وايضا قال النبي صلعم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ذكر الظاهر
بالالف واللام المستغرقة فيدخل فيه الاجماع الثابت بخبر الواحد لكونه
ظاهرا قالوا الاجماع اصل من الاصول فلا يجوز اثباته بالخبر الظاهر
الظني قوله قلنا التمسك الاول قاطع والثاني مبني على اشتراط القطع
اراد بان التمسك الاول وهو ان نقل الخبر الظني اذا كان موجبا للعمل
به فنقل الاجماع القطعي اولى دليل قاطع على المدعى واما التمسك الثاني
وهو قوله صلعم نحن نحكم بالظاهر مبني على اشتراط القطع في اثبات الاصول
فمن شرط كون الاصل مقطوعا به منع اثباته بالظاهر كخبر الاحاد والقياس
ومن لم يشترط لم يمنع وكان الاجماع المنقول بلسان الاحاد حجة عنده
المعترض في هذه المسئلة ظهر مستظهرا من الجانبين دون المسئول فيها الا ان له
يقول لا نسلم ان نقل الظني موجب للعمل به وان سلمنا انه موجب لكنه موجب
في الجملة لا مطلقا واعترض المصنف بان يقول لا نسلم امتناع اثبات الاصول
بالظاهر مسئلة اختلفوا في انكار حكم الاجماع القطعي دون الظني هل
هو موجب للتكفير ام لا فقيل انه موجب للتكفير وقيل ليس بموجب
وقيل بالتفصيل وهو المراد بقوله ثالثها المختار والتفصيل فيه ان اعتقاد
الاجماع اما ان يكون داخلا في مفهوم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد
التوحيد والرسالة او لا يكون داخلا فيه كالحكم بحل البيع وصحة الاجارة
فان كان الاول فجاحده يكفر وان كان الثاني فجاحده لا يكفر مسئلة التمسك
بالاجماع فيما لا يتوقف صحة الاجماع عليه يجب اما في الامور الدينية سواء كان
عمليا كرؤية الباري تعالى ونفي شريكه او شرعيا كوجوب الصلوة والزكوة
فبالاتفاق واما في الامور الدنيوية كالاراء في الحروب وترتيب الجيوش

كالاجماع السكوتي او المستند مظنون

وبرسالة امور الوعيد وللقاضي عبد الجبار فيها قولان لنا ان دليل السمع
على كون الاجماع حجة عام لكن محتج عليه عن مخصص بعض الصور واما التمسك
بالاجماع فيما يتوقف عليه كوجود البارى ورسالة النبي فلا يصح لتوقف
صحة الاجماع على صحة النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطا وصحة
النصوص متوقفة على وجود البارى تعالى وعلى رسالة نبيه محمد صلعم
فلو اثبت وجود البارى ورسالة رسوله بالاجماع لكان دورا ممتنعا وهذا
خاتمة كلامه في الاجماع وفيما نختم الاصل الاخر وهو ما يشترك فيه الكتاب
والسنة والاجماع وهو نوعان احدهما يتعلق بالنظرية السند والاخر
يتعلق بالنظرية المتن اما السند فهو الاخبار عن طريق المتن
وطريقة النقل متواترا او احادا قوله الخبر قول مخصوص بالصيغة والمعنى
ليس هذا حد الخبر بل هو تفسير لغة فكانه قال الخبر اللغوى اسم لقول مخصوص
يطلق ذلك القول تارة ويراد به صيغته ويطلق اخرى ويراد به معناه
واحترز ان الخبر قد يطلق على الاشارات الحالية والدلايل المعنوية
مثل اخبرني عيناك وذاك خبرنا الغراب الاسود لكن ذلك بطريق المجاز
والاول بطريق الحقيقة بدليل تبادر القول الى فهم السامع عند اطلاق
لفظ الخبر واما حده فاختلفوا فيه فقيل لا يحد لعسره وقيل لا يحد
لانه ضروري من وجهين احدهما ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود
فقوله انا موجود خبر خاص معلوم له بالضرورة والعلم بالخبر الخاص موقوف
على العلم بمطلق الخبر اذ المطلق جزء المقيد والعلم بالكل يتوقف على
العلم بالجزء فلو كان الموقوف ضروريا بطريق الاولى ان يكون الموقوف
عليه ضروريا فثبت ان العلم بالجزء لما كان الموقوف ضروريا بطريق الاولى
ان يكون الموقوف عليه ضروريا فثبت ان العلم بمطلق الخبر ضروري قوله
والاستدلال على ان العلم ضروري الثاني كونه ضروريا جواب عن سوال
مقدر فكان سايلا يقول ما ذكرت يدل على ان العلم بمطلق الخبر ضروري
لان الضروري هو الذي لا يفتقر العلم به الى دليل يوصل اليه وما يستدل

ذلك فهو نظري لا ضروري فاجاب بان الاستدلال على ان العلم بمطلق الخبر
ضروري لا ينافي كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصول الشيء في حالة كونه
ضروري الحصول مثاله لو قيل الكل اعظم من الجزء بالدليل العلاني لم يجز
ولو قيل العلم بكون الكل اعظم من الجزء ضروري لان تصور طرفيه يكفي في الجزم
جاز قوله ورد ذلك وورد بوقف العلم بالخاص على العلم بالمطلق بان قيل
العلم بالخبر الخاص لا يتوقف على العلم بحقيقة مطلق الخبر بل يتوقف على العلم
بحصول مطلق الخبر ويجوز ان يعلم حصول الخبر ضرورة عند العلم
بالخبر الخاص ولا يكون المطلق متصورا بتمام حقيقته حال حصوله اذ لا
يلزم من العلم بحصول امر تصور ذلك الامر بتمام حقيقته او يتوقف تصور
على العلم بحصوله والمعلوم ضرورة من القضية الخبرية ثبوت نسبة خبرية او
نفيها وثبوت تلك النسبة ونفيها غير تصور حقيقتها وكذلك اثبات الدليل
على ثبوتها لا يتوقف على تصور حقيقتها الوجه الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة
التفرقة بين الخبر وبين غيره من الامر والنهي والنداء ونحوها ولولا ان هذه
الحقايق متصورة لما حصل العلم الضروري بالتفرقة بينها قوله وقد
تقدم اي وقد تقدم في الوجه الاول مثل هذا الاستدلال مع رده وهو ان العلم
بحصول امر لا يتوقف على تصور حقيقة ذلك الامر فهاهنا اولى ان لا يتوقف
العلم بحصول التفرقة بين هذه الحقايق على تصورها قال القاضي عبد الجبار
وابو عبد الله البصري وابو على الجبائي وابنه من المعتزلة الخبر هو الكلام
الذي يدخله الصدق والكذب واعترض بانه يستلزم اجتماع الصدق
والكذب في كل خبر وهو محال لانهما متقابلان فلا يتصور اجتماعهما
لاستحالة اجتماع النقيضين ولانه يلزم ان يكون خبر الله تعالى يدخله الكذب وهو محال
وهذا ممنوع لان الواو لا يدل على المعية حتى يلزم اجتماع الصدق والكذب
في كل خبر وان المراد امكان دخول احد هذين الوصفين فيه وخبر
الله تعالى كذلك لانه صادق لا يعلم انه قول القائل محمد
ومسيلمة صادقان خبر لا يدخله الصدق والا لكان محمد كاذبا بالاقوال

انه لكو خبران لاخبر واحد لانه مفيد لاضافه الصدق الى محمد والى
مسيلمه واحد الخبرين صادق والاخر كاذب قلنا انه خبر واحد لكنه
كاذب لانه يقتضي اسناد الصدق الى محمد ومسيلمه معا وليس الامر كذلك
فكان خبرا لا محالة واجاب القاضي عبد الجبار بصحة دخوله لغة نعم لو قيل
فيه صدقت وكذبت لصح لغة فلو قلت مثلا الاثنان زوج فقيل لك صدقت
او كذبت لا يكون خطا لغة بخلاف ما لو قيل لعبدك اسقني فقيل له صدقت
فانه لا يصح لغة ويرد عليه من وجه اخر وهو ان الصدق والكذب يكون
نوعا للخبر المطلق بالخبر الخاص المتوقف موقوف على معرفة الخبر المطلق
وذلك يفضي الى الدور والجواب عن ذلك اى بعد تسليم كون الصدق والكذب
غير ضروري اذ لو كانا ضروريين لم يلزم الدور وقيل الخبر ما يدخله التصديق
او التكذيب ويرد عليه الدور لانه تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب
الموقوف على معرفة احدهما الصدق والكذب المتوقفين على معرفة الخبر
قوله وان الخبر باى اواك ويرد عليه ايضا ان الخبر بانه اى لفظ
فيه لفظ او لانه للترديد والتشكيك واجيب بان المراد قبول احدهما
والحكم بقبول الخبر لاحد هذين الوصفين من غير تعيين جازم الترديد فيه
قوله واقربها اى واقرب الحدود المذكورة للخبر هو الى الحسين
البصري وهو ان الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة امر الى امر نفيا او اثباتا
قال بنفسه ليخرج نحو قائم فان الكلمة عنده كلام وهو يفيد نسبة
مع الموضوع لا بانفرادها فان قائم في قولنا زيد قائم يفيد نسبة لكن لا بنفسه
بل مع زيد ويرد عليه باب قم ونحوه كالنهي والنداء والاستفهام فانه كلام
يفيد بنفسه نسبة لان معنى قم اطلب قيامك فيفيد بنفسه الطلب الى المتكلم
ونسبة القيام الى المخاطب واذا افاد نسبتين يصدق عليه انه افاد نسبة
اما نسبة القيام الى المخاطب واما نسبة الطلب الى المتكلم وهذا هو المراد
بقوله اما الى القيام منسوب واما الى الطلب منسوب قوله والاول
اى والاول اى بيان حد الخبر انه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية

اى لها امر خارجي ويعني بالخارجي الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام
خبر لانه حكم فيه بنسبة الطلب المتصور الى المتكلم ولها خارجي اى لتلك
النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان لم تطابقه بخلاف
قم فانه لمجرد القيام بنفس المتكلم ولا وجود له خارج النفس بحيث لو طابقته
لكان صدقا والا لكان كذبا وفي هذا الحد نظر لانه وان تعرض الخارجي بما ذكرناه
وحينئذ يكون ذلك راجعا الى التعريف بما يقبل الصدق والكذب وقد مر ما
فيه قوله ويسمى غير الخبر انشاء اى غير الخبر من الكلام الا ان اشهر غيره
الخبر والاسم انشاء اعلم ان الكلام لا يخ اما ان يدل على الطلب او لا يدل
فالاول اما ان يدل عليه دلالة اولية او لا يدل فان دل فاما ان يدل على
طلب الفعل او الترك او العلم فالاول هو الامر ان كان مع الاستعلاء
والالتماس ان كان مع التساوي والدعاء ان كان مع الخضوع والثاني
هو النهي والثالث الاستفهام وان لم يدل عليه دلالة اولية فهو التنبيه
ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء والثاني وهو الكلام
الذي لا يدل على طلب فهو الخبر ان احتمل الصدق او الكذب والا فهو
كبعت واشتريت وطلقت من الالفاظ التي يقصد بها الوقوع فالصحيح
انها انشاء لانها لا خارج لها اى بالصفة المذكورة ولانها لا تقبل صدق
ولا كذبا ولنا تدل على انها ليست اخبارا وايضا لو كان كطلقت خبرا كان
ماضيا لانه على صيغته ولم يقبل التعليق ولكن يصح تعليقه بالشرط كقوله
طلقتك ان دخلت الدار بعد لانه ليس بخبر ولانا نقطع بالفرق بينه وبين
الاخبار وكذلك لو قال للرجعية طلقتك يسئل عن قصد الوقوع قوله
الخبر صدق وكذب اى منحصر في هذين القسمين لان الحكم فيه اما ان يكون
مطابقا للخارج او لا يكون فالاول هو الصدق والثاني الكذب وقال الجاحظ
الخبر ينقسم الى ثلاثة اقسام صادق وكاذب وما ليس بصادق ولا كاذب
لانه اما ان يكون مطابقا للخبر او لا يكون مطابقا فان كان مطابقا
فاما ان يكون مع اعتقاد كونه مطابقا اولا مع ذلك فالاول هو الصدق والثاني

الكذب وقال الجاحظ الخبر ينقسم الى ثلثة اقسام صادق وكاذب وما ليس
بصادق ولا كاذب لانه اما ان يكون مطابقا للخبر او لا يكون مطابقا فان كان
مطابقا فاما ان يكون مع اعتقاد كونه مطابقا او مع نفي ذلك فالاول هو الصدق
والثاني ليس بصدق ولا كذب وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون مع اعتقاد عدم
كونه مطابقا او مع نفي ذلك فالاول هو الكذب والثاني ليس بصدق ولا كذب
قوله والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب اي في القسمين المذكورين واحتج
الجاحظ على ذلك بقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة
فان مراد الكفار منه حصر دعوى الرسول النبوة في الكذب والجنة وليس
اخبار الرسول على تقدير حال جنونه كذبا لان الكفار جعلوه في مقابلة
الكذب ولا صدقا لانهم لا يعتقدون صدقه على كل تقدير فاخباره حال جنته
ليس بصدق ولا كذب فثبت قسم ثالث واجيب بان المراد منه اما
اي الرسول به اما ان يكون كذبا او ليس بخبر لان المعنى افترى او لم يفتر
فان افترى فهو كذب وان لم يفتر وهو ليس صادقا بزعمهم فيكون مجنونا
لان من لا يكون مفتريا في كلامه ولا صادقا مع انه ليس بنائم ولا ساه فيكون
مجنونا وكلامه ليس بخبر اذ ليس له قصد صحيح كالنائم اذا تكلم او المعنى
اقصد الرسول فيما ادعاه او لم يقصد فان قصد يكون كذبا بزعمهم وان لم يقصد
فيكون مجنونا لان من لم يقصد في كلامه مع انه ليس بنائم ولا ساه يكون
مجنونا وكلامه ليس بخبر لجنونه قالوا قالت عائشة ما كذب ابن عمر حيث
روى ان الميت يعذب ببكاء اهله عليه ولكنه وهم جعلت الوهم مغايرا للكذب
وهو مغاير للصدق فثبت قسم ثالث واجيب بانه متاول بانه لم يكذب
متعمدا ولا يلزم من نفي الكذب متعمدا نفي الكذب مطلقا فالوهم صدق ان طابق والا
فكذب وليس ثمة بالتاويل وقيل ان كان معتقدا اي المخبر المطابق
للخبر ان كان معتقدا فصدق والا فكذب سواء كان مطابقا او لم يكن
لقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك
لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فكذبهم الله تعالى لعدم اعتقادهم

مع ان قولهم مطابق للخارج واجيب بانهم لكاذبون في شهادتهم لانهم منافقون
وليس ... لفظه اي المسلم لفظ المعنى ان المراد فيها اللفظي فكونها مشتقة بالاصطلاح
وينقسم الخبر قسمة ثانية الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه
فالاول وهو ما يعلم صدقه ينقسم الى ما يحصل به علم ضروري لنا بنفس الخبر كخبر المتواتر
او بغيره كالخبر الموافق للضروري والى ما يحصل به علم نظري كخبر الله وخبر رسوله فيما
اخبر عنه وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظري والثاني وهو ما يعلم كذبه
هو المخالف لما علم صدقه وهو مقابل للخبر المتواتر والموافق للضروري وخبر
الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظري من الاقسام المذكورة
والثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه قد يظن صدقه كخبر من هو مشهور
بالعدالة والصدق وقد يظن كذبه كخبر من اشتهر بالكذب والفسق وقد يشك
فيه كخبر من لا يعلم صدقه ولا كذبه ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا لانه لو
كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه لا بد له من معجز دال
على صدقه والا نقطع بكذبه فاسد لانه يقول هذا القائل فاسد لمثله في النقيض
وهو انه لو كان كذبا لنصب عليه دليل يدل على كذبه وايضا يلزم
كذب كل شاهد لم يعلم الدليل القاطع على صدقه وكفر كل مسلم ما لم يقم دليل
قاطع على ايمانه وانما قطع بكذب مدعي الرسالة من غير معجز بالنظر الى العادة
لا بالنظر الى العقل وذلك لان الرسالة عن الله تعالى على خلاف العادة والعادة
تقضي بكذب من يدعي ما يخالف العادة من غير دليل ولا كذلك الصدق في الاخبار
عن الامور المحسوسة لانه غير مخالف للعادة وينقسم الخبر قسمة ثالثة الى المتواتر
والاحاد المتواتر في اللغة عبارة عن تتابع امور واحد بعد واحد بينهما فترة م
ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد بمهلة واما في الاصطلاح
فالمتواتر هو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه فقيل خبر جماعة ليخرج
خبر الواحد وقيل مفيد ليخرج خبر جماعة لا يفيد العلم وقيل بنفسه ليخرج
ما علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عن الخبر المتواتر عادة
وغير عادة مثل خبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على

علم م
كما قال الصدر ... القراءة ... فانه موافق
النقص ثابت للضروري م

صدقه م

بنفسه يعلم بديهة م

على صدقهم والسمنية وهم قوم من سمنات وهي بلد من بلاد هند حالفونا في افادة الخبر المتواتر العلم حيث قالوا المتواتر لا يفيد الا الظن الغالب وهو بهت وعناد محض لانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء والملوك الماضية بمجرد الاخبار حسب وجداننا العلم بالمحسوسات بمجرد الاحساس قوله وما يوردونه سندا جزم قوله مردود بوجهين وهو انهم قالوا ما ذكرتموه باطل من وجوه الاول ان اجماع الخلق الكثير على الاخبار بحيث يمتنع لاختلافهم في الامزجة والاراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد الثاني انه يجوز الكذب على واحد حالة الانفراد والجملة مركبة من الواحد فيجوز عليهم الكذب حالة الاجتماع والا لانقلب الجائز ممتنعا الثالث لو افاد التواتر العلم يؤدي الى تناقض المعلومين وهو انه لو اخبر جماعة عن حيوة زيد ومثلهم عن مماته في وقت معين فيحصل العلم الضروري بموته وحيوته في ذلك الوقت وهو ممتنع الرابع انه يؤدي الى الصدق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى من الامور المكذبة لرسالة نبينا التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها الخامس انا نعرف بالضرورة بين العلم بالضروري كعلمنا بان الواحد نصف الاثنين وبين العلم المتواتري كوجود بعض الملوك فلو افاد المتواتر العلم الضروري لما حصل الفرق السادس ان العلم الضروري يستلزم الوفاق فلو افاد المتواتر العلم الضروري لما خالفناكم فيه وهذه الوجوه مردودة اما الاول فلانه توهم كما مر في بيان تصور الاجماع واما الثاني فلان ما يصدق على كل واحد من اجزاء الجملة لا يلزم ان يكون صادقا عليها فان كل واحد من اجزاء العشرة عدد وليست العشرة فردا واما الثالث فلانه فرض محال وذلك لانه مهما اخبر جمع بما يحصل منه العلم بالمخبر يستحيل اخبار مثلهم في العصمة والكثرة وقرائن الاحوال بما يناقض ذلك واما الرابع فلان المدعى هو ان العلم قد يحصل بخبر الجماعة لا ان خبر كل جماعة يحصل العلم واما الخامس فانا نمنع انا لو ادعينا انا نحصل من العلم

لا

[حاشية:] يعني ان اليهود تواتر وكذا النصارى على قتل موسى وعيسى عليهما السلام لا نبي بعدي فلو افاد التواتر العلم مع ان اخبار موسى وعيسى على صدق لنم دوام شرعهما والتالي باطل فالمقدم مثله

التواتر من الامور البديهية وليس كذلك بل هو من العلوم العادية فلا يخرج عن كونه علما بتفصيل عن البديهيات واما السادس فلانه مكابرة وعناد محض كيف وان هذا لازم عليهم حيث خالفهم السوفسطائية في حصول العلم بالمحسوسات مسئلة الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على ان العلم الحاصل من خبر التواتر ضروري وقال الكعبي وابو الحسين البصري انه نظري وقيل بالوقف كما لا يخفى من الشيعة لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين احدهما انهم عقلاء كثيرة واحوالهم لا تجمعهم على الكذب والثانية انهم اتفقوا على الاخبار عن الواقعة ولكنه لا يفتقر الى توسط المقدمتين ولهذا يحصل العلم التواتري لمن ليس له اهلية ترتيب المقدمتين على نظم صحيح كالصبيان والبله ولقائل ان يقول للمؤلف ان عنيت بتوسط المقدمتين استحضارهما فالملازمة ممنوعة وان عنيت الحضور في الجملة فالملازمة ممنوعة لان التواتر من القضايا التي تكون قياساتها معها والعلم النظري قد يكون مقدماته المفضية اليه نظرية فيكون خفيا وقد يكون مقدماته ضرورية فيكون جليا والعلم التواتري من قبيل الثاني دون الاول فيستوي فيه الصبي وغيره قوله ولما ادى لو كان نظريا لوقع الخلاف فيه عقلا كما في غيره من النظريات وفي هذه الملازمة نظر لان اتفاقا انا نجد اقل لو كان الخلاف ثابتا في كل نظري وهو باطل بما يكون مقدماته ضرورية كمسائل الحساب والمنطق قال ابو الحسين البصري لو كان ضروريا لما افتقر العلم به الى ترتيب علوم اخر وقد افتقر اذ لا يحصل العلم به الا بعد العلم بان المخبر عنه من المحسوسات وان المخبرين عدد لا حامل لهم على الكذب وان كل ما كان كذلك ليس بكذب فيلزم النقيض وهو الصدق واجيب بانا لا نسلم ان العلم بخبر التواتر يفتقر الى العلم بالمقدمات المذكورة بل اذا حصل العلم بخبر التواتر حصل العلم بتلك المقدمات لان العلم به يفتقر الى سبق العلم بها فالعلم بصدق الخبر المتواتر ضروري وصورة ترتيب الدليل ممكنة في كل ضروري قالوا لو كان العلم به ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة لان حصول العلم مع عدم الشعور به محال قلنا معارض بمثله وهو انه لو كان

نظريا نعلم كونه نظريا ضرورة يعني ما ذكرتم كيف وانه لا يلزم من الشعور
بالعلم ضرورة الشعور بصفته وهي ضرورته فو[illegible] وشروط التواتر
الحق ان القائلين بافادة التواتر العلم اتفقوا على شروط واختلفوا
في شروط اما الشروط المتفق عليها فمنها ما يرجع الى المخبرين ومنها
ما يرجع الى المستمعين فالراجع الى المخبرين اربعة الاول بلوغ عددهم
عددا يمنع امكان الكذب منهم وتواطؤهم عليه بالمواضعة الثاني ان يكون
علمهم مستندا الى الحس لا الى العقل الثالث ان يستوي طرفا الخبر
ووسطه في جميع الشروط لان خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه فجميع الشروط
معتبرة فيه الرابع ان يكونوا عالمين بما اخبروا به غير ظانين به قال
المؤلف شرط كونهم عالمين غير محتاج اليه لانه ان اريد الجميع الى المخبرين
في الطرفين والوسط فباطل لانه قد لا يكون الجميع عالمين وقد يتطرق لانه
لو كان الوسط واحد الطرفين جاهلين او ظانين دون الطرف الاخر
لم يفد خبرهم العلم فالشرط ان اريد البعض فلازم مما قبله اعني الشرط
الثاني وهو استناد علمهم الى الحس وهذا اذا كان بعد ذلك لانه مذكور
بالالتزام مذكر بالمطابقة مع انه لا يكفي استناد علم بعضهم الى الحس دون
البعض ولو قيل شرط التواتر في افادته العلم هو ان يكون المخبرون كثيرين
يمتنع تواطؤهم على الكذب وان يكونوا مضطرين الى ما اخبروا به كفى واما
الراجع الى المستمع فهو ان يكون متاهلا لقبول العلم بما سمعه عالما به قبل ذلك
لامتناع تحصيل الحاصل وضابط العلم بحصول الشروط الذكورة حصول
العلم بخبر التواتر لا ان ضابط حصول العلم به سبق العلم بالشروط الا عند من زعم
ان حصول العلم بخبر التواتر نظري فانه شرط تقدم العلم بالشروط ثم اختلفوا
في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل انه خمسة لان الاربعة بينة يجوز للقاضي
عرضها على المزكي ليحصل غلبة الظن ولو حصل العلم بها لما كان
كذلك وقطع القاضي ابو بكر بان الاربعة عدد ناقص وتردد في الخمسة
وقيل اثنا عشر لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا فخص بذلك العدد لحصول

العلم

العلم بخبرهم وقيل انه عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
انما خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم وقيل انه اربعون اخذا من عدد الجمعة
وقيل انه سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا واعلم ان على
ذلك اقوال متعارضة وحكايات تشبه لا يناسب الغرض والاقوال عليه
والصحيح انه يختلف باختلاف الاشخاص والوقائع فرب عدد يفيد العلم في واقعة
ولا يفيد في غيرها ويفيد لقوم دون قوم وضابط عدد التواتر هو كل عدد حصل
العلم عنده لانا نقطع بحصول علمنا بوجود مكة وبغداد من غير علم بعدد
مخصوص لا متقدما على هذا العلم ولا متاخرا ويختلف حصول العلم باختلاف
قرائن التعريف واحوال المخبرين والاطلاع عليها وباختلاف ادراك المستمعين
واختلاف الوقائع واما الشروط المختلف فيها فمنها انه شرط قوم اسلام
المخبرين وعدالتهم لان النصارى اخبروا عن قتل المسيح وصلبه مع ان العلم
لم يحصل بخبرهم وليس ذلك الا لان الكفر مظنة الكذب وجوابه
ان عدم حصول العلم باخبار النصارى ليس لعدم اسلامهم بل لانه
وقع اختلال في الاصل والوسط بان لم يكونوا في الاصل او الوسط
عددا يمنع تواطؤهم على الكذب او لان المسيح شبه لهم فقتلوا مثله وصلبه
ومنها انه شرط قوم في عدد التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد
ومنها انه شرط قوم اختلاف النسب والدين والوطن ومنها
انه شرطت الشيعة وجود المعصوم في خبر التواتر حتى لا يتفقوا على الكذب
ومنها انه شرط اليهود ان يكون فيهم اهل الذلة والمسكنة دفعا
للتواطؤ على الكذب اذ الخوف يمنع اهل الذلة عن الكذب وكل هذه
الشروط فاسدة لانا نقطع بحصول العلم بخبر التواتر دون ذلك قوله
وقول القاضي وابي الحسين متجه قوله متجه معناه انه قال
القاضي ابو بكر وابو الحسين البصري ان كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة
لشخص فمثل ذلك العدد يفيد خبرهم العلم بغير تلك الواقعة لشخص اخر
قال المؤلف قولهما متجه ولكن لا على اطلاقه بل يشترط ان يستوي

العدد ان من كل وجه في القرائن العائدة الى اخبار المخبرين واحوالهم
واستوا السامعين في قوة سماع الخبر وفهم مدلوله وذلك بعيد الامكان
بوجه قال مسئلة اذا اختلف التواتر في الوقائع اي اذا اختلف
اخبار اهل التواتر في الوقائع التي اخبروا عنها مع اشتراك جميع اخبارهم
في معنى كلي مشترك بين جزئياتهم فالمعلوم هو ما اتفقوا عليه من المعنى
المشترك ضرورة دلالة جميع اخبارهم على المعنى المشترك اما بالتضمن ان كان
المشترك داخلا في الوقائع او بالالتزام ان كان خارجا عنها لازما لها وذلك
كوقائع حاتم في هباته وعطاياه فانه وان اختلفت لكنها كلها دالة على
العطاء المشترك وهو السخاوة وكذلك وقائع حروب علي رضي الله عنه في شجاعته
وهذا احاله بشرح خبر التواتر وفا تحته في باب خبر الاحاد وما يتعلق بحاله
وتقسيمه وقبوله ورده ووجوب العمل به وكيفية الرواية فيه وما يتعلق
بذلك من المسائل اعلم ان خبر الواحد هو كل خبر لم ينته الى حد التواتر الا ان يكون
وذلك بان لا يفيد العلم او افاد العلم ولكن لا يكون خبر جماعة ويلحق خبر الواحد
الواحد ما افاد الظن ويبطل عكس هذا الحد بخبر الواحد الذي لا يفيد
الظن فانه خبر واحد وقد وجد ههنا المحدود بدون الحد
ويبطل طرده ايضا بالقياس فانه مفيد للظن وليس بخبر الواحد
فقد تحقق عنه الحد بدون المحدود واعلم ان هذا وارد على حد
المؤلف حيث قال ما لم ينته الى حد التواتر لانه عام للخبر والقياس
وغيرهما قوله والمستفيض يعني وان تقسيمه على ثلثة اعلم انه لما ذكر حد
خبر الاحاد اراد ان يذكر تقسيمه فكانه قال الخبر المحدود ينقسم على المستفيض
وغير المستفيض والمستفيض يعني اراد تعليمه على ثلثة وانما سمي مستفيضا
لان الغالب انه اذا زاد نقلته على ثلثة يستفيض ويشتهر عند الخلق مثل
قوله عم انما الاعمال بالنيات وانما لامرء ما نوى ومن الناس من جعل
المستفيض قسما متوسطا بين المتواتر والاحاد قال مسئلة قد يحصل العلم
بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف قوله لغير التعريف احتراز من القرائن

الدالة على صدق قول المخبر صلعم فانه لا خلاف في حصول العلم بخبر مثل
تلك القرائن المعرفة وقيل يحصل بغير قرينة ولا يطرد وقال احمد بن حنبل
يحصل العلم به بغير قرينة ويطرد في خبر كل عدل والاكثر على انه لا يحصل
بقرينة ولا بغير قرينة لنا الدليل على انه لا يحصل العلم به بغير القرينة وعلى انه
قد يحصل بالقرينة اما الاول فلانه لو حصل بغير قرينة لكان عاديا ولو
كان عاديا لاطرد في كل خبر واحد كما ان خبر التواتر لما كان كذلك فهو مطرد
في كل خبر متواتر لكنه غير مطرد لانا نجد بعضا من اخبار الاحاد معارضا باخبار الاحاد
كثيرة ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو حصل العلم بمجرد خبر العدل دون
قرينة لكان عاديا سلمنا ولكن لا نسلم انه لو كان عاديا لاطرد في كل خبر واحد
فانه كثير من العاديات قد يتخلف الحكم عنها في بعض الصور سلمنا ولكن قياس
خبر الواحد على المتواتر قياس تمثيل غير مفيد للعلم كيف وان الفرق بينهما
واضح فان خبر التواتر محفوف بالقرائن الموجبة للعلم والتقدير ان هذا الخبر
مجرد عن القرائن سلمنا ولكن لا نسلم انتفاء اللازم فان بعض خبر الواحد انما
لم يحصل به العلم لوجود قرينة تدل على عدم صدقه والكلام في كل
خبر عدل لا قرينة على صدقه ولا على عدم صدقه قوله ولادى الى لو حصل
العلم بخبر الواحد العدل ولو اخبر عدل اخر بنقيض خبر لادى الى
اجتماع العلم بالشيء ونقيضه وهو محال فلم يحصل العلم بمجرد خبر خبر العدل
ولقائل ان يقول لا نسلم على تقدير حصول العلم بمجرد خبر العدل امكان
اخبار عدل اخر بنقيض خبر الاول سلمنا ولكن على تقدير اخبار الثاني بنقيض
الاول دلت القرينة العقلية على كذب احد الخبرين والكلام في الخبر المجرد
عن قرائن الصدق والكذب معا قوله ولوجب تخطئة المخالف اي
وايضا لو حصل العلم به لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وذلك خلاف للاجماع
واما الثاني وهو دليل حصول العلم به مع القرينة فلانه لو اخبر ملك
بموت ولد له المشرف على الموت باكيا حاسرا صارخا صراخ عال في داره وخروج
جنازه منها وانتهاك حرم بخروج الزوجات والجواري حاسرات منبرجات

بلطفهن خدودهن وبعطفهن شعورهن لقطعنا بصحة حبهم واجيب بان حصول العلم في تلك الصور انما يكون بمجرد القرائن المذكورة لا بالخبر المذكور ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت ولد اخر له او قريب اخر فجاة فلا انضم خبره الى القرائن حصل من مجموع الخبر والقرائن العلم بموت ذلك المريض بعينه فالوا دليلكم الدال على امتناع حصول العلم بمجرد الخبر بان حصول العلم بالخبر مع القرينة لانها متحققة بعينها ههنا فلنا اشتمل الدليل الاول ههنا لانه بها انضم الى الخبر مثل ما ذكرنا من القرائن يوجب حصول العلم فيطرد بخلاف الخبر المجرد واشتمل الثاني ايضا لانه اذا حصل العلم بخبر اقترن به مثل ما ذكرنا من القرائن يستحيل حصول مثل ذلك في الشيء بخلاف الخبر المجرد عن القرائن واشتمل الثالث ايضا لانا نخطئ المخالف بالاجتهاد لو وقع في الشرعيات قالوا قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع غير العلم فدل انه ممنوع وقال تعالى ان يتبعون الا الظن ذم على اتباع الظن وقد اجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد العدل فلو لم يحصل العلم بمجرد خبره لكنا متبعين لما نهى عنه وذم عليه فيلزم خلاف الاجماع قلنا ان ما ذكرتم من الادلة باطل واجيب عنه بوجهين الاول ان المتبع هو الاجماع وهو قاطع فاتباعه لا يكون اتباعا لغير العلم الثاني انه يحتمل ان يكون المراد من الايتين المنع من اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم من اصول الدين كاعتقاد وجود الله تعالى وما يجب له وما يجوز عليه وما لا يجوز فيجب ان يأول بذلك جمعا بين الادلة مسئلة اذا اخبر واحد بحضرة النبي عليه السلام ولم ينكر عليه لا يدل ذلك على صدقه دلالة قطعية وقيل يدل على صدقه قطعا لانه لو كان كاذبا في اخباره لانكر عليه النبي صلعم والا لكان مقررا له على الكذب مع انه نهاه عنه وهو ممتنع في حقه عليه السلام لنا انه يحتمل ان النبي صلعم ما سمع قوله لذهوله عنه او سمعه ولكن ما فهمه لرداءة عبارة المخبر او فهمه ولكن قد بينه من قبل وعلم انه عليه السلام بينه مرة اخرى لم يفد او رأى تاخير البيان الى وقت اخر لمصلحة من المصالح او كان المخبر عنه امرا دنيويا لم يعلمه النبي صلعم او علمه ولكن ترك بيانه كما في الصغائر وانتفاء هذه الاحتمالات غير مقطوع به ومع هذه الاحتمالات لا يكون قطعيا مسئلة

اذا

اذا اخبر واحد عن امر محسوس بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه فيما اخبر به وعلم انه لو كان كاذبا في اخباره لعلموا كذبه ولا حامل لهم على السكوت فهو صادق قطعا لان العادة تقضي بامتناع الخلق العظيم عن تكذيبه مع اطلاعهم على كذبه ومع عدم المانع الحامل لهم على السكوت مسئلة اذا انفرد واحد بالرواية فيما يتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير وذلك كما لو انفرد واحد من الاخبار بنقل خطيب على المنبر في جامع المدينة يوم الجمعة بمشهد خلق كثير ولم يخبر بذلك احد سواه فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا العلم بان العادة تحيل اتفاق الخلق الكثير على كتمان ما جرى بحضرتهم من الامر العظيم مع توفر دواعيهم على نقله واشاعته اذ لو جاز ذلك لجاز تواطؤهم على عدم نقل مكة وبغداد وذلك محال عادة ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القرآن عورض من حيث انه لو وجد ذلك لشاع وذاع لتوفر الدواعي على نقله فالوا الحوامل المقدرة من الاغراض العامة لهم على الكتمان كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى مع كثرتهم كلام المسيح في المهد مع انه من اعجب الحوادث واعظم ما يتوفر الدواعي على نقله ولم ينقلوا ما دون ذلك من معجزاته وايضا نقل بعض معجزات نبينا عليه السلام كانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وحنين الجذع اليه وتسليم الغزالة عليه وافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج وقرانه وترك البسملة الى غير ذلك من الوقائع احادا مع ان كل ذلك مما يتوفر الدواعي على نقله واشاعته واجيب بان كلام عيسى عليه السلام في المهد ان كان بحضرة خلق كثير فقد نقل قطعا اذ العادة تحيل اتفاقهم على كتمان مثله وان كان بحضرة قليل من الناس فليس مما نحن فيه وكذلك غيره مما ذكروا من معجزات نبينا عليه السلام كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع ما ليس بفروع ان كان المحضر جمع يسير فليس مما نحن فيه وان كان المحضر خلق كثير فقد نقل ولكن استغنى عن استمرارها واستمرارها بتواتر نقل القرآن الذي هو اشهرها واما الفروع كافراد الاقامة والحج فليس مما يتوفر الدواعي على نقله لكونه من الفروع التي يتساهل فيها وان سلم انه من قبيل ذلك فانه يستغنى عن نقله متواترا لكونه مستمرا الى امثالها لهم من بعد اخرى لان كان الامران سابقين الى افراد الاقامة وتثنيتها وكذا افراد الحج وقرانه والبسملة وتركها مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل جائز

عقلا خلافا للجبائي ومن تابعه لنا القطع بانه لو امر الشارع بالتعبد به عند غلبة
الظن بصدق الراوي لا يلزم منه محال لذاته ولا معنى للجائز العقلي سوى ذلك قالوا
جواز التعبد بخبر الواحد يؤدي الى تحليل الحرام وعكسه وهو تحريم الحلال
لانه من الجائز ان يخبر واحد باستحلال بضع محرم كالزنا وعكسه وفي ذلك من الخلل
ما فيه واحكام الشرع مبنية على المصالح ودفع المفاسد قلنا لا يخلو اما ان نقول
بان المصيب من المجتهدين واحد او نقول بان كل مجتهد مصيب فان قلنا ان
المصيب واحد فعلينا ان نخبر العدل مخالف الصواب فالى القياس كمخالف النص
والاجماع فانه غير معتد به وان لم يعلم انه مخالف الصواب فهو كقول المفتي
فيما لم يخالف النص والاجماع فانه معتد به وان احتمل انه مخالف الصواب
وكذا الحكم بشهادة شاهدين وان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يرد الاحلال
الاحكام باحلال اجتهادهم فان قلت انا لا يرد نصوص المجتهد من غير المجتهد
قلنا يجوز لغير المجتهد التعبد بخبر الواحد كما يجوز له التعبد بقول المفتي وحكم
الحاكم فان قلتم قد يتعارض الخبران فيلزم التناقض قلنا ان امكن ترجيح احدهما
يعمل بالراجح وان تساويا فيتوقف فيهما او يتخير بينهما على ما هو مذهب الشافعي
وهذا هو المراد بقوله فالوقف او التخيير يدفعه قالوا لو جاز التعبد بخبر الواحد
لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري وذلك باطل بدون قران المعجزة قلنا لانه
يعلم بالعادة انه كاذب بغير المعجزة مسئلة يجب العمل بخبر الواحد العدل خلافا
للقاشاني وابن داود وبعض الروافض وقال الجمهور يجب العمل به بدليل
السمع وقال احمد بن حنبل والقفال وابن سريج وابو الحسين البصري يجب العمل
به بدليل العقل ايضا لنا تكرر العمل بالخبر الواحد في الصحابة والتابعين
شايعا ذايعا من غير نكير كعمل ابي بكر بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة
وكعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم
سنة اهل الكتاب وبخبر حمل بن مالك في غرة الجنين وهو قوله كنت بين
جارتين لي يعني ضرتين فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى
فيه رسول الله صلعم بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وايضا فانه كان
لا يرى توريث المراة من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلعم كتب اليه ان يورث

امرأة

امرأة اشيم من ديته فرجع اليه وايضا عمل بخبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرا من
الابل وكعمل عثمان وعلي بخبر فريعة بنت مالك في ان عدة الوفاة في منزل الزوج
وكعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد في ان الربا في النقد ورجع اليه وكعمل اهل قبا
في التحويل الى الكعبة بخبر واحد وكعمل الصحابة بخبر ابي بكر الصديق الائمة من قريش
والانبياء يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
والى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى عددا وذلك كله يقضي بالاتفاق عادة اي باجماع
الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد كالقول اي كما لو قالوا اجمعنا على ذلك فان
القول يقضي بالاتفاق قطعا وللقايل ان يقول ان ذلك يقضي بالاتفاق على جواز العمل
لا على وجوبه الذي هو محل النزاع قولهم لعل العمل بغيرها اي بالمعروف
لانهم ان الصحابة عملوا باخبار الاحاد ولعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة او
عملوا بها مع ما اقترن بها من المقاييس او قراين الاحوال قلنا علم قطعا من سياق
هذه الاخبار من نحو قول عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا ان العمل بها لا بغيرها
قولهم قد انكر بعض فالوا انهم انما ذكرتم وجد من غير نكير فانه قد انكر ابو بكر
خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة وقد انكر عمر خبر ابي موسى في الاستيذان
وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن
فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري وايضا انكر عمر خبر فاطمة بنت قيس لما
روت ان زوجي طلقني ثلثا ولم يجعل لي رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة وقال كيف نقبل
قول امراة لا ندري صدقت ام كذبت وقد انكرت عايشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت
ببكاء اهله عليه واجيب عن ذلك بانهم انما انكروا عند الارتياب بسبب وجود
معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها قالوا لعل الاخبار التي عملوا
بها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول لا ان كل خبر كذلك قلنا نقطع بانهم انما عملوا
بها لظهورها لا لكونها صادقة كظاهر خبر المتواتر لا لخصوصها وايضا ثبت بالتواتر
ان النبي صلعم كان ينفذ الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع علمنا بتكليف المبعوث
اليه بالعمل بمقتضى خبر المبعوث واستدل ايضا على وجوب العمل بخبر الواحد
بظواهر الكتاب مثل قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين

ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال بهذه
الاية انه تعالى اوجب الحذر باخبار طائفة لم يبلغ خبرهم حد التواتر ومهما وجب
الحذر باخبار طائفة لم يبلغ خبرهم حد التواتر وجب العمل بخبر الواحد مطلقا
وانما قلنا انه تعالى اوجب الحذر بقوله لعلهم يحذرون وذلك لان لعل للترجي
وهو على الله تعالى محال فوجب الحمل على الطلب اللازم للترجي والطلب من الله
امر والامر للوجوب فيقتضي وجوب الحذر وانما قلنا ان ذلك باخبار طائفة
لم يبلغ خبرهم حد التواتر لقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا والانذار
هو الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل في الخبر المخوف
والطائفة لم يبلغ خبرهم حد التواتر لان الفرقة ثلثة فالطائفة الخارجة منها واحد
او اثنان وانما قلنا انه اذا وجب الحذر باخبار طائفة لم يبلغ خبرهم حد التواتر
وجب العمل بخبر الواحد مطلقا لان قوما اذا قصدوا فعلا وروى واحد و
اثنان ممن تفقه في الدين لهم خبرا يقتضي المنع من ذلك الفعل فانه لو لم يجب
عليهم تركه عند سماع ذلك الخبر لم يكن الحذر واجبا وذلك ينافي ما دلت
الاية عليه من وجوب الحذر واذا وجب عليهم تركه فقد وجب العمل
بمقتضى ذلك الخبر في تلك الصورة فوجب في سائر الصور اذ لا قائل بالفرق
وايضا قال تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى توعد على
كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام شيئا اظهاره لكونه من الهدى فلو لم
يجب علينا قبوله لكان الاظهار لغوا فلا يجب ايضا قال تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا امر بالتبين وعلله بمجيء الفاسق بالخبر ولو كان كون الخبر
خبر واحد مانعا من القبول لا علل به لان عليه الوصف اللازم يمنع عليه الوصف
العرضي قال المؤلف وفيه بحث اما في الاستدلال بالاية الاولى فلانه لا نسلم
انه تعالى اوجب الحذر وحمل الترجي على الامر مجاز فلم لا يجوز حمله على مجاز اخر
فان لوازم الترجي غير منحصرة في الطلب سلمنا الانحصار ولكن لا نسلم ان الطلب
هو الامر فان الامر طلب خاص والطلب اعم منه سلمنا ان الطلب اللازم
هو الامر ولكن لم لا يجوز انه يجب الحمل على امر الايجاب الذي هو الطلب

[illegible]

الحازم دون الحمل على امر الندب الذي هو طلب غير حازم فان الطلب الذي
ليس معه جزم اقرب الى الترجي من الطلب الذي معه جزمه فحمله على ما هو
الاقرب اليه اولى سلمنا ولكن لا نسلم ان ايجاب الحذر انما هو باخبار طائفة
لم يبلغ خبرهم حد التواتر قولكم الانذار هو الاخبار قلنا المراد من الانذار
ههنا التخويف بطريق الفتوى بدليل انه تعالى اوجب التفقه على طائفة من كل
فرقة والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى دون الرواية سلمنا انه يحتاج اليه
في الرواية ولكن لا نسلم ان تلك الرواية لم يبلغ حد التواتر قولكم الفرقة ثلثة
فالخارج منها واحد واثنان قلنا لا نسلم ان الفرقة ثلثة والظاهر انها ليست كذلك
فانه تعالى قال فمنهم فريقا واحدا لا فريق وان كان كل ثلثة فرقة لا كانت
الست فيه فرقة بل فرقا وايضا فانه تعالى اوجب على كل فرقة ان يخرج منهم
طائفة للتفقه فلو كان كل ثلثة فرقة لوجب ان يخرج من كل ثلثة واحد او اثنان
وذلك باطل بالاتفاق سلمنا ان الفرقة ثلثة ولكن لم قلتم ان المنذر منهم
واحد او اثنان والظاهر انه ليس كذلك لان الضمير في قوله تعالى ولينذروا
ضمير جمع وليس للواحد والاثنين جميعا فيراد منه عائد الى جميع طوائف
الفرق فلم قلتم ان رواية مجموع تلك الطوائف لم يبلغ حد التواتر واجيب
بانه لا امتناع حمل الترجي على حقيقته والطلب لازم ظاهر لم يحمل عليه
قولهم لوازمه غير منحصرة في الطلب قلنا الاصل عدم غيره قولهم
الطلب اعم من الامر قلنا الطلب اللازم للترجي اما عبارة عن مثل التمني
واما عن الامر ومثل التمني على الله تعالى محال فتعين الامر وهو للايجاب
فوجب الحمل عليه قولهم امر الندب اقرب الى الترجي قلنا لا نسلم بل الايجاب
احوط فوجب حمله عليه قولهم المراد من الانذار ههنا التخويف بطريق الفتوى
اذ الاحتياج الى التفقه في الفتوى دون الرواية قلنا لا نسلم فان الفقيه
اذا روى خبرا مثلا لتحريم شرب النبيذ فالسامع يحترز عنه كانه يحذر
عنه لو افتاه بتحريمه قولهم لا نسلم ان تلك الرواية لم يبلغ حد التواتر قلنا
الفرقة ثلثة فالخارج منها واحد او اثنان فروايتهم لم يبلغ حد التواتر قولهم

لا نسلم ان الفرقه ثلثه قلنا الفرقه في اللغه فعله من فرق كالقطعه من قطع وكل
شي حصل فيه الفرق كان فرقه كما ان كل شي حصل فيه القطع كان قطعه ولذلك
من شق الخشبه ثلث فرقها فرقا فالفرقه تقع على واحد من الاشخاص حقيقه
الا انا خصصناها في الامه بالثلثه حتى يمكن خروج الطائفه عنهم
قولهم الثلث فيه فرقه واحده او فرق قلنا ذلك لانهم بحسب ذلك
المذهب امتازوا عن غيرهم فلاجل هذا الامتياز سموا فرقه واحده اما
بحسب التشخص فهم فرق قولهم اوجب الله تعالى على كل فرقه ان يخرج منها
طائفه ولا يجب على كل ثلثه بالاتفاق قلنا تركنا العمل به في حق هذا الحكم
فبقي معمولا به في الباقي قولهم الضمير في قوله تعالى ولينذروا قومهم راجع
وليس الى الواحد والاثنان جمعا فهو اذا عائد الى جميع طوائف الفرق فلعلهم
انه تواتر مجموع تلك الطوائف لم يبلغ حد التواتر قلنا الضمير عائد الى مجموع
الطوائف ولكن كل طائفه بعد التفقه لم يرجع الى كل الفرق بل يرجع
الى الفرقه التي نفرت هي منها للتفقه فرواية كل طائفه في فرقتها الخاصه
بها لم تبلغ حد التواتر ويكون موجبه للعمل بها بما ذكرناه فثبت ان خبر
الواحد يجب العمل به واما البعد في الاستدلال بالايه الثانيه فلان
الظاهر ان المراد منها التوعد على كتمان القران لا على اي شي سمع
من النبي صلعم بدليل تبادره الى الفهم عند الاطلاق سلمنا انا لا نسلم انه لو
لم يجب علينا قبوله لكان اظهاره كعدم الاظهار لانه لا يلزم من انتفاء وجوب
القبول انتفاء الفائده مطلقا لانه حسن بمن يسمع جواز القبول واما البعد
في الاستدلال بالايه الثالثه فلان الاستدلال بها غير خارج عن مفهوم
المخالفه وهو ليس بحجه وعلى تقدير كونه حجه فيكون حجه ظنيه لا يصح الاستدلال
بها في باب الاصول قالوا قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال
ان يتبعون الا الظن وخبر الاحاد لا يفيد العلم بل الظن فلا يجوز اتباعه قولكم
وقد تقدم الى الجواب عن ذلك وهو ان المتبع انما هو الاجماع على العمل به
وهو قاطع لا مظنون فيلزمهم ان المتبوع في العمل بخبر الواحد الا دليل

قال الحلي الكلام ... ان الطاهر ... الكتاب العزيز ... الانزال ... ان يلزم ... ان القبول في الاستدلال ... وجوب الاطلاق ... من قال ... علينا ... والله اعلم

قاطع

قال الحلي في معنى قوله ويلزمهم ان لا متبوع الا قاطع المصنف
الزم هولاء القوم الزاما صعبا وهو ان لا يمنعوا من الحكم بخبر الواحد
الا بدليل قطعي يفيد المنع لان المفيد للمنع لو كان ظنيا لما جاز
اتباعه والا لكان المتبع مطلقا لما نهى عن اتباع الظن ولا شك
ان ادلتهم الدالة على المنع من الاتباع انما هي ظنيه وفي ذلك
ابطال الشي نفسه ح

قاطع لانه اذا ثالم يجز اتباع الظن فلا يجوز المنع به ولا التمسك به فكيف يصلح معارضا
للاجماع ودلالة الايتين ظنيه لا للعموم قالوا توقف النبي صلعم في خبر ذي اليدين
حيث سلم النبي صلعم عن ركعتين فقال له اقصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبر
ابو بكر وعمر فتمم وسجد للسهو قلنا عين ما نحن فيه لان خبر هولاء الثلثه لم
يفد العلم ولم ينته الى حد التواتر وقد عمل به النبي صلعم فقد عمل بالظن وهو
دليل لنا وان سلم انه عمل بالعلم فانما توقف في خبر ذي اليدين للريبه بانفراده
من بين الجمع الكثير فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثل ذلك قال ابو الحسين
البصري العمل بالظن في تفاصيل العلوم الاصل وهو وجوب الاجتناب عن
المضار وحسن اجتلاب المنافع واجب عقلا وذلك كخبر العدل عما فيه مضره
من طعام مسموم وضعف حائط فانه يجب الاجتناب عن اكل المسموم وعن
القعود تحت الحائط حين ظننا انه يفضي لما كان معلوما لنا في الجمله من وجوب
الاجتناب عن المضار عقلا وخبر الواحد في الشرعيات كذلك لان الرسول صلعم
بعثه ليدعونا الى المصالح ووجوب الاجابه له فيها معلوم في الجمله فاذا اخبر
عدل بان النبي صلعم قد دعانا الى الامر الفلاني يجب العمل بخبره لظننا بانه
تفصيل لما كان معلوما لنا في الجمله من وجوب الاجابه للنبي صلعم في دعوته
لنا الى المصالح قال المولف وهو مبني على التحسين العقلي وقد ابطلناه
سلمناه لكنه لا يجب العمل بخبر الواحد في العقليات بل العمل به
اولى من تركه سلمنا وجوب العمل به فيها ولكن لا نسلم انما هو عله الوجوب
في العقليات هو عله في الشرعيات سلمنا انه عله فيها ولكن غايته انه قياس
ظني وكون خبر الواحد حجه انما هو اصل من اصول الفقه فلا يصح اثباته بدليل ظني
بعد امكان اثباته بدليل يقيني وهو ما ذكرناه قالوا صدق خبر الواحد ممكن
فيجب العمل به احتياطا قلنا وان كان ما ذكرتم مناسبا ولكن لا بد له من اصل
في الشرع يقيسونه عليه فان كان اصله الخبر المتواتر فضعيف لانه يفيد
العلم وهذا يفيد الظن مع قيام الفارق لامتناع القياس وان كان اصله
المفتي فكذلك لان المفتي خاص اذ العمل بقوله يختص بالمستفتي وهذا عام

اذ من المعلوم انه لو فرض ... وتعدد ... لا يعاقب عليه لعدم حكم العقل بوجوب الاحتياط المستفتي

اذا العمل بخبر الواحد يعم المكلفين سلمنا صحة القياس لكنه قياس شرعي ظني وهو
غير معتبر في اثبات الاصول كما تقدم واحتج في بيان وجوب العمل بخبر الواحد
عقلا فانه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت الوقائع عن الحكم لو لم يوجد
دليل سواه وذلك ممتنع رد بمنع الملازمة وهو انه لا نسلم ان خلو الوقائع
عن الحكم ممتنع مع عدم الدليل وانما الممتنع خلوها عن الحكم مع وجود الدليل
عليه سلمناه لكن لا نسلم خلوها عن الحكم فان حكم الشرع عند انتفاء الادلة
نفي ذلك الحكم وانتفاء الادلة بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم
اما الشرائط اي شرائط وجوب العمل بخبر الواحد فمنها البلوغ لاحتمال
كذب الصبي لعلمه بعدم التكليف وهذا اشارة الى ان رواية الصبي
وان كان مراهقا اولى بالرد من رواية الفاسق لانه يخاف الله لكونه مكلفا
بخلاف الصبي فيكون احتمال الكذب منه مع عدم خوفه اظهر واما رواية
المجنون والصبي غير المميز فترد لعدم الضبط واحتج اهل المدينة على قبول
شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم حتى انه لما كثرت
الجنايات منهم منفردين عن الرجال مست الحاجة الى معرفة ذلك بالقرائن
وقبل شهادتهم مع كثرتهم قبل التفرق لا على منهاج الشهادة والرواية فوسم
والرواية بعده والسماع قبله اي والرواية بعد البلوغ والحال انه سمع قبل البلوغ
مقبولة كما ان الشهادة بعد البلوغ وان تحملها قبل البلوغ مقبولة مع ان امر
الشهادة اعظم من امر الرواية ولان الصحابة اجمعوا على قبول رواية ابن عباس
وابن الزبير وغيرهم كالنعمان بن بشير مطلقا من غير فرق بين ما تحملوه في حال الصغر
وبين ما تحملوه بعد البلوغ ولانهم اسمعوا الصبيان الاحاديث واحضروهم
مجالسها وقبلوا رواياتهم بعد البلوغ فكان ذلك اتفاقا واجماعا منهم ومنها
الاسلام للاجماع على ان رواية الكافر لا تسمع وابو حنيفة وان قبل شهادة
بعضهم على بعض فلم يقبل روايتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر
بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق بالعرف المتقدم اذ المعتبر في
فاذا اطلقوا الفاسق على الكافر وان تخصص المتاخرون من الفقهاء الفاسق

مسلم ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة واستدل بانه لا يوثق به اي بالكافر
كما لا يوثق بالفاسق فلا تقبل روايته وضعف بانه قد يوثق برواية بعض
الكفار لظهور تدينه واعتقاده تحريم الكذب فيكون فرقا بينه وبين
الفاسق المجترئ على ارتكاب المحرمات مع اعتقاد تحريمها والمبتدع بما يقتضي
التكفير مثل التجسيم كالكافر عند المكفر اي عند من يكفر المبتدع
واما عند غير المكفر فكالمبتدع الواضح وما لا يقتضي التكفير من البدع
ان كان فسقا واضحا كفسق الخوارج الذين يكفرون من ارتكب كبيرة و
يطعنون لذلك في الائمة ولا يصلون بالجماعة ونحو ذلك كاعتقاد العترة
اختلفوا في خبر مثل هذا المبتدع فرده قوم مطلقا كالقاضي ابي بكر
والجبائي وابي هاشم وقبله قوم كالشافعي وابي الحسين البصري ان لم
يكن المبتدع ممن يرى شهادة الزور كالخطابية من الرافضة
واحتج الراد بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وجه الاحتجاج
ان الاية تدل على رد خبر الفاسق وهذا المبتدع فاسق فيكون خبره
مردودا واحتج القابل بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى
السرائر وهذا المبتدع معتقد تحريم الكذب فالظاهر صدقه
فيقبل خبره قال المؤلف فالاية اولى بمعنى دلالتها اولى وارجح
من دلالة الحديث لتواترها واختصاصها بالفاسق وعدم
تخصيصها بخلاف الحديث فانه احاد ومخصوص بالكافر والفاسق
المظنون صدقهما فانهما غير مرادين منه بالاتفاق مع تناول
اللفظ اياهما قالوا الصحابة اجمعوا على قبول رواية قتلة عثمان
مع فسقهم ورد بانه لا نسلم الاجماع وليس ثمة ولكن لا نسلم ان كل
من قبل روايتهم اعتقدوا فسقهم لجواز ان يكون مذهب البعض انهم
ليسوا فاسقين واذا لم يتحقق اعتقاد الجميع فسقهم وان
قبلوا روايتهم لا يتحقق الاجماع على قبول رواية الفاسق المبتدع
قولهم واما نحو خلاف البسملة وبعض الاصول فان ادعي القطع

فليس من ذلك اي الخلاف في بسم الله الرحمن الرحيم وفي بعض مسائل
الاصول كمسئلة الرؤية ومسئلة التحسين والتقبيح العقلي
وان ادعى كل واحد من المثبت والنافي القطع بما ادعيه فليس من البدع
المانعة لقبول الرواية لقوة الشبهة من جانب المثبت والنافي واما
من شرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ويكون من مجتهد ومقلد فالقطع
انه ليس بفاسق وان قلنا ان المصيب واحد لانه تودى الى الفسق
بما يجب عليه من التقليد او الاجتهاد واحتاب الشافعي الحد
على من شرب النبيذ انما هو لظهور امر التحريم عنده ومنها اي
ومن شرائط وجوب العمل بخبر الواحد رجحان ضبط المخبر لما
سمع على سهوه لعدم حصول الظن بصدقه لو كان سهوه راجحا
على ضبطه او مساويا له ومنها العدالة وهي في اللغة التوسط
في الامور من غير افراط في طرفي الزيادة والنقصان ومنه قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وفي الاصطلاح عبارة عن محافظة
دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وليس معها بدعة حتى تحصل
ثقة النفوس بصدقه واعلم ان ملازمة التقوى ان كانت تنافي
البدعة فلا حاجة الى نفيها وان لم تنافها فيحتاج اليه من لم يقبل
رواية المبتدع دون غيره وانما يتحقق العدالة باجتناب الكبائر
وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر وبعض المباحات
اما الكبائر فقد اضطرب فيها فروى ابن عمر عن النبي صلعم
انه قال الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف
المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال
اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم
في حرم الكعبة قال الله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم اي الحادا
بظلم والباء زائدة وزاد ابو هريرة على ذلك في رواية اكل الربا
وزاد علي رض على ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع

علي

وعند الشيخ ابي جعفر الطوسي ره

عليه بخصوصه فهو من الكبائر كالكذب والغيبة والنميمة والنفاق ونحوه
واما بعض الصغائر التي يتوقف شرط العدالة فهو ما يدل على خسة النفس
ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة قصدا واما بعض المباحات
التي يتوقف شرط العدالة فهو ما يدل على نقص المروءة كاللعب بالحمام
والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياكة
فان كل ذلك مما لا يليق به من غير ضرورة يقدح في عدالته لانه لا يحصل
عن هذه الامور التحرز عن الكذب غالبا واما الحرية والذكورة والعدد
وعدم القرابة والعداوة فمختصة بالشهادة دون الرواية مسئلة
مجهول الحال وهو من لم يعرف فسقه ولا عدالته لا يقبل روايته
عند الاكثر بل لا بد من خبرة باطنه والبحث عن سيرته وعن ابي حنيفة
واتباعه انه مقبول الرواية بمجرد ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق
ظاهرا لنا الادلة من نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ولا تقف
ما ليس لك به علم وردّ عمر رواية فاطمة بنت قيس وردّ علي رواية
الاشجعي في المفوضة كما منع من العمل بالظن نحو لقيه في العدل
الواضح حاله لان الظن هناك اقوى بقي ما عداه على الاصل وايضا
فان الفسق مانع من القبول بالاتفاق فوجب تحقق ظن عدمه كما
ان الصبي والكفر لما كان مانعا منه وجب تحقق ظن عدمه قالوا الفسق
سبب التثبت لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاذا انتفى
الفسق انتفى التثبت ولكن الفسق منتف اذ الكلام في المسلم
السالم عن الفسق ظاهرا قلنا لا يتحقق الظن بانتفائه الا بالخبرة
او التزكية قالوا نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر الصدق ردّ بمنع
الظاهر وبانه معارض بنحو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
وان الظن لا يغني من الحق شيئا قالوا ظاهر المذهب اذا لم يظهر منه
فسق فكان خبره مقبولا كاخباره بكون اللحم لحم المذكى وكون الماء
طاهرا او نجسا وكون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة وردّ بان ذلك

[illegible]

مقبول في السنن والرواة عن النبي صلعم اعلى رتبة من الاخبار فيما ذكرتم فلا
يصح القياس مع قيام الفارق لكنه دان الظن الحاصل فيما ذكرتم ليس مستفادا
من الخبر بل هو مستفاد من الاصل اذ الاصل في الانسان الطهارة عن الحرام
مسئلة الاكثرون على انه يكفي واحد من الجرح والتعديل يثبت بقول الواحد
في الرواية دون الشهادة وقال بعض المحدثين لا يثبت الجرح والتعديل بقول
الواحد في الرواية ولا في الشهادة بل لا بد من اعتبار عدد المزكي والجارح
في الرواية والشهادة وهذا هو المراد بقوله وقيل لا فيهما وقيل يعم فيهما اي وقيل
يثبت الجرح والتعديل بقول الواحد في الرواية والشهادة وهو مختار القاضي
اي بكر احتج الاول وهو الاكثرون بان العدالة شرط في قبول الرواية والشهادة
وشرط الشي لا يزيد على مشروطه فالعدالة التي هي شرط القبول في الرواية
لا تزيد على نفس الرواية ولم يعتبر العدد في نفس الرواية وكذا لا يعتبر في شرطها
كالحرية والذكورة لما لم يعتبر في نفس الرواية لم يعتبر في تزكية الراوي
والقائلون باعتبار العدد في الجرح والتعديل قالوا كل واحد منهما شهادة
والشهادة يعتبر فيها العدد واجيب بان كل واحد منهما خبر والخبر
لا يعتبر فيه العدد قالوا التعدد احوط واجيب بان الاخر وهو عدم التعدد
احوط حذرا من تضييع الامور والشرع مع ان الاصل عدم الزائد والثالث
وهو ما اختاره القاضي ظاهر لان الشرط كونه ينقص عن المشروط فان
الاحصان يثبت بقول الاثنين وان لم يثبت الزنا الا باربعة مسئلة
قال القاضي يكفي الاطلاق فيهما اي في الجرح والتعديل ولا يجب ذكر سببهما وقيل
لا يكفي بل لا بد من ذكر السبب فيهما وقال الشافعي يكفي الاطلاق في التعديل
دون الجرح وقيل بالعكس اي يكفي الاطلاق في الجرح دون التعديل وقال امام
باستبصار العالم الحرمين ان كان المزكي او الجارح عالما كفى الاطلاق فيهما والا فلا بد من ذكر
السبب فيهما قال القاضي ابو بكر ان شهد العدل من المزكي والجارح من غير
بصيرة لم يكن عدلا فيقبل وان شهد عن بصيرة فلا معنى للسؤال عن
السبب ان كان السبب مما اختلف فيه المذاهب في محل الخلاف كذلك

لان

لان الظاهر من حال من علم عدالته وبصارته انه عارف بمواقع الخلاف فلا يخبر
الا بما هو متفق عليه والا فهو مدلس وهو خلاف مقتضى العدالة واجيب
بانه ربما يبني على اعتقاده فلا يكون مدلسا او لا يعرف الخلاف فيه انه عدل بصير
ودليل الثاني اي الثاني للاطلاق قال لو اكتفي بالاطلاق لاشتبه الجرح
والتعديل مع الشك للالتباس بينهما اما في الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح
به فلعله اعتقد جارحا ما ليس بجارح واما في التعديل فلان مطلق التعديل
لا يكون محصلا للثقة بالعدالة لجري العادة بتسارع الناس الى ذلك بناء على
الظاهر واجيب بانه لا يشكل مع اخبار العدل الموجب للترجيح قال الشافعي
لو اكتفي بالاطلاق في الجرح لادى الى تقليد المجتهد غيره لاختلاف الناس في اسبابه
بخلاف العدالة فان سببها غير مختلف فيه القائل بالعكس قال العدالة
ملتبسة لجري العادة بكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح قال امام الحرمين الجرح
والتعديل من غير العالم يوجب الشك فلا بد من ان يذكر السبب بخلاف العالم
فانا نعلم انه لا يطلق الا عن بحث واستفراغ في النظر قال مسئلة الجرح
مقدم وقيل الترجيح اي اذا اجتمع الجرح والتعديل فالجرح مقدم الا اذا عارض
اثبات سبب معين للجرح ونفيه يقينا فيطلب الترجيح حينئذ وقيل يطلب الترجيح
مطلقا فيثبت اي ذا احدهما ذ جد ما يرجح به من زيادة العدد والعلم وشدة
الورع والتحفظ فهو المقدم وقيل الجرح مقدم مطلقا لاطلاع الجارح على ما لم
يطلع عليه المعدل لنا ان مختارنا جمع بين القولين موجبا للميل اليه وذلك
لان الجارح لا بد له من الاطلاع على سبب الجرح فان لم يكن تعيين السبب او تعينه
ولم ينفه المعدل لامتناع الشهادة على النفي فلانا في سبب الجرح فلا معارض
لموجب تعديله وكذا ان عين السبب بقوله [illegible] رايته وقد قتل فلانا
فقال المعدل اظن انه الان حي فان الجارح جازم والمعدل ظان والظن لا
يعارض الجزم واما ان قال المعدل رايت فلانا المدعى قتله حيا بعد ذلك
يقينا فهاهنا تعارض الجزمان فيطلب ترجيح احدهما بزيادة العدد وشدة
الورع والتحفظ ونحو ذلك وهذه الصورة الاخيرة ارادها المؤلف بقوله الا عند

فانه لا يتضح فيما يوجب الجرح
لاختلاف الناس في ذلك
بخلاف التصنع في العدالة

اثبات معين وبقيد بالتعين في الجرح قال مسلم حكم الحاكم المشترط العدالة
بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل ثالثها المختار تعديل
ان كانت عادته ان لا يروي الا عن عدل الى اخرها اقول المقصود
بيان طرق التعديل والجرح وتفاوتها في القوة والضعف اما طرق التعديل
فاربعة الاول ان يصرح المعدل بقوله انه عدل رضي وذكر سبب عدالته فهو
تعديل متفق عليه وان لم يذكر السبب فهو مختلف فيه وقد سبق في المسلم المتقدم
بيان مراتب الناس فيه الثاني ان يعمل الحاكم بشهادته وذلك لا يخلو اما ان يكون
الحاكم ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق او ممن يرى الحكم بالشهادة شرط
العدالة فان كان الاول فحكمه بشهادة الشخص لا يكون تعديلا له وان كان الثاني
فحكمه بالشهادة تعديل باتفاق وهذا هو المراد بقوله حكم الحاكم المشترط
العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وهذا الطريق اقوى طرق التزكية الثالث
ان يعمل العالم بروايته على وجه علم انه لا مستند له في العمل سواها ولا يكون ذلك
من باب الاحتياط فهو ايضا تعديل متفق عليه والا كان عمله برواية من ليس بعدل
فسقا وهذا هو المراد بقوله وعمل العالم مثله اي مثل حكم الحاكم في كونه متفقا
عليه لا مطلقا لان هذا من باب الرواية والحكم بالشهادة من باب الشهادة وباب
الشهادة اعلى من باب الرواية ولذلك يشترط فيه ما لا يشترط في باب الرواية
كما سبق الرابع ان يروي عنه العدل خبرا فهذا مما اختلف الناس فيه انه
فهل هو تعديل له ام لا فمنهم من قال انه تعديل له مطلقا ومنهم من قال ليس
بتعديل مطلقا ومنهم من قال ان كانت عادته ان لا يروي الا عن عدل فهو تعديل
له والا فلا وهو المختار واليه اشار بقوله ثالثها المختار تعديل ان كانت عادته
ان لا يروي الا عن عدل اذ من عادة اكثرهم الرواية عمن لو سئلوا عن عدالته
لتوقفوا فيها فان قلت لو عرف بالفسق ثم روى عنه كان تدليسا غاشا والاثم
قلت لم يوجب على عن الجهل به بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله
لم يعرف بالفسق ولا بالعدالة فروى ووكل البحث الى من اراد القبول وهذا
الطريق مرجوح بالنسبة الى الطرق المتقدمة لكونه مختلفا فيه واما طرق الجرح

لان العدل كما ان يروي عن العدل كذا ان يروي عن الفاسق ١٢

والا لكان العدل عن [illegible] تلبيسا ١٢

فهو

١٠١

فهو ان يصرح بكونه مجروحا ويذكر مع ذلك سبب الجرح وهذا جرح متفق عليه وان لم
يذكر معه سبب الجرح فهو مختلف فيه كما سبق في المسلم المتقدم وليس من الجرح
ترك العمل بشهادته والرواية لجواز ان يكون ذلك بسبب غير الجرح اما
لمعارض واما لانه غير ضابط او لغلبة النسيان والغفلة عليه وليس من الجرح
ايضا اقامة الحد عليه في شهادة الزنا لعدم كمال النصاب لانه لم يات بصريح
القذف بل ذكره على منهاج الشهادة ولا جرح ايضا بمسائل الاجتهاد كاللعب
بالشطرنج وشرب النبيذ ونحو ذلك كالحرف الدنية ولا جرح بالتدليس ايضا على الاصح وذلك
كقول من لقي الزهري قال الزهري موهما انه سمعه مع انه ما سمعه ومثل قوله
حدثنا فلان وراء النهر موهما انه يريد جيحان وانما يعني نهرا كنهر عيسى مثلا فان
ذلك ليس من الجرح لانه ليس بكذب وانما هو من المعاريض مسلم الاكثرون
من الايمة على عدالة الصحابة وقيل عدالتهم كعدالة غيرهم يلزم البحث عنها
وقيل انهم كانوا عدولا الى حين وقوع الاختلاف والفتن بينهم فلا تقبل
شهادة الداخلين في تلك الفتن لان فيهم فاسقا وهو غير معين وقالت
المعتزلة كلهم عدول الا من قاتل عليا لنا ان الادلة دالة على عدالتهم ونزاهتهم
من ذلك قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا
سجدا وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء وقوله كنتم خير امة
اخرجت للناس وذلك خطاب مع الصحابة الموجودين في زمن النبي صلعم
ومن ذلك قوله صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ومن ذلك ما تحقق
بالتواتر عنهم من الجد في امتثال الاوامر والنواهي والمحافظة على حدود
الدين والمبالغة في الجهاد والهجرة وبذل المال في موالاة النبي صلعم واما
الفتن التي وقعت بينهم فتحمل على اجتهاد ثم لم يعد ذلك لا يخلو اما ان يقال
بان كل مجتهد مصيب او المصيب واحد وغيره مخطئ فان قيل بالاول فلا
شك في عدالتهم وقبول شهادتهم وروايتهم وان قيل بالثاني فلا اشكال
في ذلك ايضا لما ثبت في باب الاجتهاد ان من قال لله تعالى في كل واقعة
حكم معين وعليه دليل قاطع والمخطئ فيه ليس بفاسق ولا خارج عن العدالة

مسئلة الصحابي من رأى النبي صلعم وان لم يرو عنه ولم يطل صحبته

وقيل ان طالت صحبته واختص به اختصاص المصحوب فهو صحابي والا

فلا وقيل ان اجتمع بالنبي صلعم فهو صحابي وانه لم يطل من الاجماع ولم

يعطه وان اثنى عليهما ما تقدم اي وهذه المسئلة لفظية وان انبنى عليها

ما تقدم من عدالة الصحابة وعدم عدالتهم قال لنا تقبل التقسيم اي

لنا ان الصاحب يشتق من الصحبة فتقبل التقسيم بالقليل والكثير فانه يقال

صحبته ساعة وصحبته سنة وكان الصحابي للقدر المشترك بين قليل الصحبة

وكثيرها كالزيارة والحديث فانها يطلقان على القليل والكثير يقال فلان

حدثني وزارني وان لم يحدثه ولم يزره سوى مرة واحدة وايضا لو حلف ان لا

يصحب فلانا حنث بصحبته لحظة واحدة ولقائل ان يقول هذا انما يدل

لا يدل على ان من رأى النبي علم هو الصحابي وهذا هو مدعى المؤلف بل يدل ان

على ان من اجتمع بالنبي صلعم يطلق عليه الصحابي فان من رأى النبي صلعم من بعيد

لا يقال انه صحبه لغة ولا عرفا بل يقال انه رآه والرؤية ليست مستلزمة للصحبة

التي هي تقبل التقسيم بالقليل والكثير ومن حلف ان لا يصحب فلانا فرآه من بعيد

لم يحنث ولو اجتمع به اجتماع المصحوب ولو كان اعمى يحنث فكيف وان الصحابي

لو كان هو الذي رأى النبي صلعم يلزم ان الاعمى لو اجتمع بالنبي علم من اول عهده الى يوم

وفاته وتعلم منه العلم والدين وصلى جميع صلواته خلفه لا يطلق عليه الصحابي ولم

يقل به احد قالوا يقال اصحاب الحديث يطلق على الملازم فقال اصحاب الجنة للملازمين

لها واصحاب الحديث للملازمين لدراسته وقراءته دون غيرهم قلنا استعمال الصحابي

بمعنى الملازم المكاثر عرفي ولكلامنا في الاصل وهو لغة لا عرفا فالراجح من الصاحب

عند الوقف والى يقال فلان لم يصحبه فلانا ولكن وفد عليه او رآه او عامله والاصل

الحقيقة النفي ان يكون محمولا على الحقيقة قلنا انا انما يصح نفي الصاحب عن الوافد والرائي

عرفا وهو اخص من الوضع اللغوي ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ولقائل ان

يقول كما لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم لا يلزم من نفي الاخص ثبوت الاعم

وما ذكرتم لا يدل على ان من رأى النبي علم بمجرد رؤيته يصح اطلاق الصحابي عليه

في عرف اللغة حقيقة مسئلة اذا قال العدل المعاصر للنبي صلعم انا صحابي

فالظاهر صدقه واحتمل الخلاف لكونه متهما بدعوى رتبة لنفسه كما لو قال انا عدل

او شهد لنفسه بحق مسئلة العدد ليس بشرط في قبول الرواية خلافا

للجبائي فانه اشترط خبر عدل آخر او موافقة ظاهر او كونه منتشرا فيما

بين الصحابة او عمل به بعض الصحابة وايضا اشترط في خبر الزنا اربعة

والدليل على ذلك والجواب عنه ما تقدم في باب خبر الواحد فلا حاجة

للاعادة مسئلة ولا الذكورة اي وليس من شرط قبول الرواية

الذكورة لاشتهار عمل الصحابة باخبار النسوة ولا البصر لان الصحابة رووا

عن عائشة ما سمعوه من صوتها مع انهم لا يرون شخصها ولا عدم القرابة

بل يجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس ولا عدم العداوة لان حكم

الرواية لا يختص بواحد معين حتى يكون العداوة مؤثرة فيه ولا الاكثار

من سماع الاحاديث لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يرو سوى خبر

واحد ولا معرفة نسبه لاتفاقهم ايضا على قبول رواية من لا يعرف نسبه اذا كان

مستجمعا للشرائط المعتبرة في العدالة ولا اشترط ايضا العلم بفقه او عربيته

او معنى الحديث لقوله علم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب

حامل فقه ليس بفقيه ولا اشترط في الرواية موافقة القياس وان لم يكن

الراوي فقيها خلافا لابي حنيفة لان الاعتماد على خبر الرسول علم والظاهر

من حال الراوي اذا كان عدلا متدينا انه لا يروي عنه الا ما يحققه

على الوجه الذي سمعه فروايته ظاهر الصدق وان لم يكن فقيها

سواء كانت موافقة للقياس او مخالفة مسئلة في مستند

الراوي وكيفية روايته اعلم ان الراوي لا يخلو اما ان يكون صحابيا

او غير صحابي فان كان صحابيا فقد اتفق الجمهور على انه اذا قال

سمعت رسول الله يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني رسول

الله بكذا فهو خبر الرسول صلعم واجب القبول واختلفوا في مسائل

مسئلة اذا قال الصحابي قال النبي صلعم حمل على انه سمع منه لان

كما لو قال احد اني عدل ... لكونه موافقا للظاهر ... الا انه ابلغ

وفي رواية حامل فقه الى من هو افقه منه

في هذين المعنيين ... صحبته اصل ... فحكمه وصحبه

[illegible]

الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة أنه لا يأتي بلفظ
يوهم معنى ولم يرد غيره وقال القاضي إنه متردد بين أن يكون قد سمعه من النبي صلعم
وبين أن يكون قد سمعه من غيره فيبنى على عدالة جميع الصحابة فمن يقول بعدالتهم
يحكم ذلك على حكم ما لو سمعه من النبي صلعم ومن يقول بأن حكم الراوي من الصحابة
حكم غيرهم في وجوب البحث عن حالهم فعنده حكم ذلك حكم المراسيل على ما يأتي
مسئلة إذا قال الصحابي سمعت الرسول أمر بكذا أو نهى عن كذا
فالأكثر على أنه حجة لأن الظاهر من حاله مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة
أن يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق ومع ذلك فالظاهر أنه لا ينقل
الأمر إلا محققا أنه أمر أو نهي من غير خلاف نفيا للتدليس عنه قالوا احتمل
أنه سمع صيغة واعتقدها أمرا أو نهيا وليست كذلك عند غيره قلنا ذلك
يبعد عن الصحابة مسئلة إذا قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن
كذا أو أوجب علينا أو حرم فالأكثر على أنه حجة لظهوره في أن الآمر في ذلك
أو الناهي هو النبي صلعم لا غيره لأن من التزم طاعة ملك وكان بصدد امتثال أوامره
ونواهيه متى قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الملك وأصحابه التزموا طاعة
النبي عم وامتثلوا أوامره ونواهيه فإذا قال واحد منهم أمرنا بكذا فهم منه
أن الآمر هو النبي صلعم لا غيره وأمر النبي صلعم حجة موجبة للاتباع قالوا يحتمل
أن الصحابي أراد بذلك أمر النبي صلعم ويحتمل أنه أراد أمر الكتاب أو أمر بعض
الأئمة من الخلفاء الراشدين أو قال عن استنباط بناء على أنه مأمور بموجب
القياس ومع هذه الاحتمالات لا يتعين أن الآمر هو الرسول عم لا غيره
قلنا ذلك بعيد لأن أمر الكتاب ظاهر للكل فلا يختص بمعرفته الواحد
منهم وقول الصحابي أمرنا أو نهينا شامل لجميع الأمة فالأئمة لا يكون منهم
ولا يكون أمرا لنفسه ويبعد احتمال إرادة الأمر من الاستنباط ظاهرا
مسئلة إذا قال الصحابي من السنة كذا فالأكثر على أنه محمول على سنة
النبي صلعم فيكون حجة لأن الظاهر من حال الصحابي أن غرضه من هذا القول
تعريف شرع النبي وكشف السنة عنه خلافا لأبي الحسين الكرخي فإنه قال

ولعله اعتقد أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده أو النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده وغيره لا يعتقد ذلك فلا يكون حجة عنده

السنة

السنة مشتقة من الاستنان وذلك غير مختص بشخص دون شخص ولقد قال
النبي عم من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ومن سن سيئة
قلنا إن ذلك بحسب اللغة وما ذكرناه بحسب عرف الشرع مسئلة
إذا قال الصحابي كنا نفعل كذا أو كانوا يفعلون فالأكثرون على أنه حجة
لظهور قوله في أن قصده إنما هو تعريف عمل جميع الصحابة ليكون حجة شرعية
قالوا لو كان ذلك مستندا إلى فعل جميع الصحابة لكان إجماعا منهم ولما جازت
مخالفته بطريق الاجتهاد قلنا إنما سوغت المخالفة لأن طريق إسناده إلى جميع
الصحابة ظني لا قطعي كخبر الواحد النص في الأدلة إلا أن طريق إسناده إلى
النبي صلعم ظني فسوغت مخالفته بطريق الاجتهاد مع كونه قاطعا في دلالته وهذا
آخر الكلام فيما إذا كان الراوي صحابيا وأما إن كان الراوي غير صحابي
فمستنده في الرواية إما قراءة الشيخ لما يرويه عنه أو قراءته على الشيخ أو قراءة
غيره على الشيخ بحضوره أو إجازة الشيخ له فيما يرويه أو مناولته الكتاب
الذي يرويه عنه أو كتابته له بما يرويه عنه فالأول أعني قراءة الشيخ أعلى مراتب
الرواية على الأصح فللراوي عنه أن يقول حدثنا وأخبرنا وسمعته يقول كذا
إلا أن الشيخ إذا لم يقصد إسماعه ليس له أن يقول حدثنا وأخبرنا لأنه يكون كاذبا
في ذلك بل له أن يقول قال فلان كذا وحدث وأخبر وسمعته يقول
كذا وأما قراءته على الشيخ مع سكوته من غير نكير ومن غير ما يوجب
السكوت من إكراه أو غفلة أو غير ذلك فيعمل بما قرأه إذا رآه خلافا
لبعض الظاهرية لأن العرف يقضي بأن سكوت الشيخ عن الإنكار من غير
ما يوجب السكوت من الإكراه والغفلة دليل تقريره له على الصحة إذ لو لم
يصح الحديث لما سكت الشيخ عن إنكاره عرفا ولأن في سكوته إيهام الصحة
فلو لم يصح لكان سكوته عن الإنكار مع القدرة فسقا قادحا في عدالته وإذا ثبت
ذلك فللراوي أن يقول حدثنا وأخبرنا مقيدا بقوله قراءة عليه باتفاق القائلين
بالصحة وأما قوله حدثنا مطلقا أو سمعت فلانا فاختلفوا فيه والمشهور أنه لا
يجوز لأن ذلك يشعر بنطق الشيخ وذلك منه غير منطوق به كذب وقال المؤلف الأصح

لبعد السهو والغفلة في القارئ بخلاف السامع فإن السهو والغفلة إليه أسهل

جواز وينقله الحاكم عن الأئمة الأربعة وأما قراءة غيره بحضوره على الشيخ من غير
نكير منه فهو كقراءته على الشيخ وأما الإجازة للموجود المعين بأن يقول
له الشيخ أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني أو ما صح عندك من مسموعاتي
ومستجازاتي فالأكثر على تجويز الرواية بهذه الإجازة فيقول حدثني
أو حدثني إجازة أو أخبرني إجازة والأكثر على منع حدثني وأخبرني مطلقا لأنه لم
يحدثه ومنع بعضهم مطلقا أيضا وابن أبي العاص أي أنه غير ممنوع لدلالة العرف
عليه قوله ومنعها أبو حنيفة وأبو يوسف أي ومنع أبو حنيفة وأبو يوسف
الرواية بالإجازة مطلقا قوله ولجميع الأمة الموجودين الظاهر قبولها
لأنها مثلها أي والإجازة لجميع الأمة الموجودين بأن يقول أجزت لجميع الأمة الموجودين
في عهدي أن يرووا عني الكتاب الفلاني أو ما صح عندهم من مسموعاتي .
اختلفوا في قبول الرواية بهذه الإجازة الظاهر قبولها لأنها مثل الإجازة للموجود المعين
قوله ومن نسل فلان أي في قبول الرواية بإجازة نسل فلان بأن يقول
الشيخ أجزت لنسل فلان أو لمن سيوجد من بني فلان أو لمن أدرك زماني
خلاف واضح بين العلماء فإن من منع الإجازة للموجودين منعها للمعدومين بطريق
الأولى والأصح قبولها لنا أن الظاهر أن العدل لا يروي حدثنا إلا بعد العلم
أو الظن بصحته وقد أذن له الشيخ فيصح روايته فوجب قبولها وأيضا فإن
النبي صلعم كان يرسل كتبه مع الآحاد إلى أطراف البلاد وكان يجب على الآحاد
قبول أخبار حامليها أنها من كتاب النبي عم لما كان ظاهر الصدق وإن لم يعلم
الحامل والمحمول إليه ما فيها قالوا كذب لأنه يقول حدثني الشيخ ولم يحدثه
قلنا حدثه ضمنا كما لو قرأ عليه فإنه يصح أن يقول حدثني لما كان تحديثه ضمنا
قالوا الظن فلا يجوز الحكم بالظن كما لا يجوز الحكم بالشهادة المظنونة قلنا
الشهادة آكد ولهذا يعتبر فيها ما لا يعتبر في الرواية من العدد والحرية
والذكورة مع أنا لا نسلم أن الحكم بالشهادة المظنونة لا يجوز فإن الشهادة لا
تفيد إلا الظن وأما المناولة فعلى ضربين مقرونة بالإجازة ومجردة عنها أما
الضرب الأول فأعلى أنواعها المرتبة الأولى أن يدفع الشيخ كتابا فيه حديث هو

قولنا دليل لما قدمت من قوله رأسا الإجازة للمعدوم إلى هنا م

أي الإجازة تفيد الظن ه

سماعه

سماعه إلى الطالب ويقول أجزت لك أن تروي عني ما فيه وهذه أعلى رتب المناولة
فيقول ناولني فلان كذا وأخبرني وحدثني مناولة المرتبة الثانية أن يدفع الطالب
إلى الشيخ كتابا فيه حديثه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده إليه ويقول هو
حديثي أو روايتي عن شيخي وقد أجزت لك روايته وهذه المرتبة قريبة من المرتبة الأولى
المرتبة الثالثة أن يدفع الشيخ كتابه إلى الطالب ويجيز له روايته ثم يأخذه منه
ويمسكه عنده وهذه المرتبة تقاعد عما سبق ويجوز له رواية ذلك إذا ظفر
بالكتاب أو بما هو مقابل به على وجه يثق معه بموافقته لما تناولته الإجازة المرتبة
الرابعة أن يأتي الطالب الشيخ بكتاب ويقول هذا روايتك أجز لي
روايته فيجيبه إلى ذلك من غير أن ينظر فيه ويحقق روايته وهذه المرتبة
دون المراتب المذكورة الضرب الثاني المناولة المجردة عن الإجازة
وذلك بأن يناوله الكتاب ويقتصر على قوله هذا من حديثي أو سماعي ولا يقول
أجزت لك أن تروي عني فالأكثرون على أنه لا يجوز الرواية بها وأما الكتابة
فبأن يكتب الشيخ إلى الطالب شيئا من حديثه غائبا كان أو حاضرا وذلك على
ضربين مجردة عن الإجازة ومقرونة بها بأن يكتب إليه ويقول أجزت لك .
أن تروي عني ما كتبت إليك وهو سماعي وهذه المقرونة بالإجازة شبيهة
بالمناولة المقترنة بالإجازة في الصحة والقوة وأما الكتابة المجردة
عن الإجازة فمنع الرواية بها قوم وأجازها قوم وهي كالمناولة
المجردة فيما يشار إليه مسألة الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى
دون اللفظ للعارف بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها وقيل إن أبدل
لفظ الحديث بلفظ مرادف له جاز وإلا فلا ونقل عن ابن سيرين وجماعة من
السلف وجوب نقل اللفظ على صورته والمنع عما عداه ونقل عن مالك
أنه كان يتشدد في الباء والتاء محافظة للفظ الحديث وحمل ذلك على المبالغة
في الأولى لنا القطع بأنهم نقلوا عن النبي صلعم أحاديث وقائع متحدة
بألفاظ مختلفة شائعة ولم ينكر أحد فدل على جواز النقل بالمعنى وأيضا
دل عليه ما روي عن ابن مسعود وعن أنه قال رسول الله صلعم كذا

فلذا ذكر ابن الصلاح [illegible] م

او نحوه ولم ينكره احد وايضا اجمع العلماء على جواز تفسير الحديث بالعجمية وتفسيره بالعربية اولى بالجواز وايضا فان المقصود من الحديث المعنى قطعا والمعنى حاصل فلا التفات لاختلاف اللفظ قالوا قال رسول الله صلعم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها يدل على انه لا يجوز تغيير اللفظ قلنا دعاء النبي عم لمن سمع مقالته واداها من غير تغيير لانه الاولى ولم يمنع عن التغيير ولا نزاع في ان اداء لفظ الحديث على صورته اولى وانما النزاع في الوجوب ثم اذ من نقل معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان يصح ان يقال انه ادى كما سمع كما سمع ولهذا يقال للمترجم اديته كما سمعته قالوا تبديل اللفظ يؤدي الى الاخلال بالمقصود لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم في فهمها فيحتمل ان يقع تفاوت يسير بين مفهوم لفظ الحديث ومفهوم لفظ الناقل بالنسبة اليه واذا قدر ذلك مرتين او ثلث مرات لاختل المقصود من لفظ الحديث بالكلية واجيب بان الكلام فيمن ينقل الحديث بالمعنى سواء من غير تفاوت واما احتمال تفاوت المفهوم فهو قائم في نقل لفظ الحديث بعينه اذ يجوز ان يفهم سامع من لفظ الحديث غير ما فهم منه غيره مسئلة اذا كذب الاصل الفرع في روايته سقط العمل بها لكذب واحد منهما غير معين اذ كل واحد منهما مكذب للاخر وذلك يوجب القدح في الحديث ولا يقدح في عدالتهما لان كذب كل واحد بعينه مشكوك فيه والاصل عدالتهما فلا تترك بالشك فان قال الاصل لا ادري انه صادق في نقله هذا الحديث عني ام لا ولم يكذبه فالاكثر على انه يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد بن حنبل في ذلك روايتان لنا ان الفرع عدل موثوق غير مكذب فوجب العمل بما روى كما لو مات الاصل او جن فان رواية الفرع عنه واجب العمل بها ونسيانه لا ينافي الفرع على هوية واستدل على وجوب العمل به بان ربيعة روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلعم قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل وقال له ربيعة ما ادري وكان يقول سهيل حدثني ربيعة عني اني حدثته عن ابي هريرة عن النبي صلعم ويرويه هكذا ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا قلنا صحيح وهذا انما يدل على جواز العمل به فان الدليل على وجوب

هذا مع انه لو قلنا كذبها لا يخرجان عن العدالة لان الكذبة الواحدة لا تخرجهما عنها كما قرر ذلك في الفقه

المهمان الذي هو محل النزاع قالوا لو جاز العمل بهذا الخبر لجاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان الاصل ولكنه لم يجز قلنا باب الشهادة اضيق من باب الرواية ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والذكورة الى غير ذلك من القيود قالوا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان بحكمه والحال انه نسي حكمه قلنا يجب عليه ذلك عند مالك واحمد بن حنبل وابي يوسف وانما لم يلزم ذلك للشافعية بالنسبة الى ذلك الحاكم واما بالنسبة الى غيره من القضاة فلا وجواب الشافعية ان العمل بالرواية اوسع من العمل بالحكم بالشهادة فلا ملازمة بينهما مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل والا فالجمهور تقبل الى خبر او اذا روى جماعة ثقات حديثا وانفرد عدل منهم برواية زيادة في الحديث كما لو روى جماعة ان النبي صلعم دخل الكعبة وروى واحد منهم انه دخل الكعبة وصلى فيها فلا يخلو اما ان يكون يعلم ان مجلس الرواية واحد او متعدد او يجهل الامران فان علم ان مجلس الرواية واحد فلا يخلو اما ان يكون غير المنفرد بالزيادة عددا لا يتغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة او لا يكون كذلك فان كان عددا لا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل الزيادة لان احتمال تطرق الغلط الى الواحد اظهر من احتمال تطرقه الى العدد المفروض وحمل روايته في الزيادة على سهوه بان سمعها من غير الرسول وظن انه سمعها منه وان لم يكن عددا على الوجه المذكور فالجمهور على ان الزيادة تقبل ان لم تغير اعراب الباقي خلافا لبعض المحدثين ونقل ذلك عن احمد بن حنبل روايتان لنا ان المنفرد بالزيادة عدل ثقة جازم في روايته ثم انه يجوز ذهول الباقين عن تلك الزيادة او نسيانهم اياها فوجب قبول ما رواه من الزيادة قالوا انفراده برواية الزيادة من بين الجماعة الثقات ظاهر في انه توهم انه سمعها ولم يكن قد سمعها او سمعها من غير الرسول صلعم وتوهم انه سمعها منه فوجب رد ما زاد في روايته قلنا سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه غير بعيد وان كانت

الزيادة معيّنة لاعراب الباقي فلا تقبل خلافا لابي عبد الله البصري وذلك
كما لو روى جماعة في وجوب الفطرة مثلا انه قال عليه السلام ادوا عن كل شخص صاعا
من بر وروى واحد منهم انه قال عليه السلام ادوا عن كل شخص نصف صاع فان
الصاع في احدى الروايتين منصوب وفي الاخرى مجرور بسبب الزيادة والجر
والنصب متنافيان فوجب المصير الى الترجيح واما ان علم تعدد مجلس الرواية
فيقبل ما زاد من الرواية بالاتفاق وذلك لانه من المحتمل ان الزيادة قد ذكرها
الرسول صلعم في احد المجلسين دون الاخر والراوي عدل ثقة ولم يوجد ما يقدح
في روايته فيكون مقبولا واما ان جهل ان مجلس الرواة متعدد او متحد
فالزيادة اولى بالقبول مما اذا علم اتحاد المجلس لتطرق الاحتمال بتعدد مجلس
الرواة ههنا وليس ولو رواها مرة وتركها مرة فكرواتين اي لو روى
الواحد الزيادة مرة وتركها مرة في حديث واحد فهو كرواية اثنين فيه روايتين
فان اسندها الى مجلسين قبلت الزيادة سواء غيرت اعراب الباقي او لم تغير وان
اسندها الى مجلس واحد فالزيادة ان كانت مغيرة للاعراب تعارضت روايتاه
وان لم تغير الاعراب فان كانت مرات رواية الزيادة اكثر من مرات تركها
قبلت الزيادة لان حمل الاقل على السهو اولى من حمل الاكثر عليه وان كانت
مرات الترك اكثر لم تقبل الزيادة لما ذكرنا ان حمل الاقل على السهو اولى
الا ان يقول الراوي سهوت في مرات الترك فحينئذ تقبل الزيادة لاجل هذا
التصريح وان تساوت مرات الزيادة ومرات تركها قبلت الزيادة ايضا لان سهو
الانسان عما سمعه اكثر من سهوه فيما لم يسمعه انه سمعه واذا اسند
واحد الحديث وارسله الاخرون او رفعه الى الرسول عم ووقفه الاخرون على
بعض الصحابة او وصله وقطعه الاخرون فالخلاف في ذلك كالخلاف فيما اذا
اذا انفرد واحد بزيادة في الحديث على ما سبق مسئلة حذف بعض الخبر
جائز عند الاكثر الا في الغاية والاستثناء ونحو ذلك مما يغير حكما ما يتعلق
بعضها بالبعض كالشرط والحال اما الغاية فمثل نهي النبي صلعم عن بيع الثمار حتى
تزهي واما الاستثناء فكقوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الى قوله الا سواء

في الاسناد والرفع والوصل كالزيادة في المسئلة الاولى على الحديث فيها ما فيها من التفصيل المذكور

٢٠٧ ١٢٦

بسواء واما الشرط فكقوله من قاء او رعف او امذى فليتوضأ وضوءه للصلاة فان
حذف الشرط والغاية والاستثناء ممتنع لانه من نقض الحكم وتبديل الشرع واما
ما لا يتعلق البعض بالبعض فهو كقوله عليه السلام المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم
ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم فان ذلك بمنزلة اخبار
متعددة ومن منع فلانه اخبارا متعددة فلم روايته البعض دون البعض وان كان
الاول انما هو نقل الخبر بتمامه لقوله عليه السلام نضّر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها
كما سمعها مسئلة خبر الواحد فيما يعم به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء
بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وخبر
في رفع اليدين في الركوع مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية لنا ان
الامة قبلوا خبر الواحد في تفاصيل الصلاة كالبسملة وقراءة المقتدي ووجوب
الوتر ونقض الصلاة بالقهقهة ونحو انتقاض الوضوء بالفصد والحجامة
ووجوب الغسل من غسل الميت ووجوبه بالتقاء الختانين من غير انزال
وافراد الاقامة وشبهها فان كل ذلك مما يعم به البلوى وقد اثبتها اكثر الخصوم
باخبار الآحاد وايضا فانهم قبلوا القياس مع انه اضعف من خبر الواحد
فخبر الواحد اولى بالقبول قالوا العادة تقتضي نقل الخبر متواترا فيما يعم به
البلوى لانه مما يكثر عنه السؤال والجواب والدواعي تتوفر على نقله واشاعته
كخيار البيع والنكاح والعتاق فانه لما كان مما يعم به البلوى نقل متواترا
فحيث انفرد به الواحد دل على كذبه ورد بمنع العادة مستندا الى الاخبار
المذكورة واما تواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق فلانه اتفق بطريق
الاتفاق او كان مكلفا باشاعته مسئلة خبر الواحد فيما يوجب الحد
مقبول خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري لنا ما تقدم من ان المخبر عدل ثقة
جازم في خبره فيغلب على الظن فيجب قبوله لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
والله يتولى السرائر قالوا قال صلعم ادرؤا الحدود بالشبهات والاحتمال
وخبر الواحد مما يحتمل الكذب فيكون شبهة في درء الحد قلنا لا شبهة مع الحديث
الصحيح كما لا شبهة مع الشهادة وظاهر الكتاب بالاتفاق مسئلة

وكقوله عليه السلام هو الطهور ماؤه والحل ميتته فلو حذف ميتته لا يكون تغير الحكم

النبي عليه السلام

اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه بعزيته الى احد امرين اقول ما رواه
الصحابي لا يخلو من ان يكون مجملا او ظاهرا او نصا فان كان مجملا مشتركا بين
محملين كالقرء مثلا وحمله الراوي على احد محمليه فالظاهر انه حمله على ذلك
المحمل انما كان لظهور قرينة له دالة على انه مراد الشارع ذلك فوجب الحمل
على ما حمله عليه وان كان ظاهرا في معنى وحمله الراوي على غير ظاهره فاكثر
الفقهاء وهو مذهب الشافعي على انه يجب الحمل على ظاهر الخبر لا على ما حمله الراوي
عليه وفي ذلك قال الشافعي رض كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته
وذهب بعض الحنفية الى وجوب الحمل على مذهب الراوي وقال القاضي عبد
الجبار ان لم يكن لمذهب الراوي وتاويله وجه سوى علمه بقصد النبي عم لذلك
التاويل وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون مصيره اليه
لدليل ظهر له من نص او قياس وجب النظر في ذلك الدليل فان كان مقتضيا
لما ذهب اليه وجب المصير اليه والا فلا وان كان ما رواه نصا في حكم غير
محتمل للتاويل فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى اطلاعه على ناسخ يقتضي
نسخ الخبر عنده وفي العمل نظر لانه ربما لا يكون ناسخا في نظره ولا يكون
ناسخا عند غيره من المجتهدين وما ظهر له لظن لا يكون حجة على غيره وان عمل
اكثر الامة بخلاف خبر فالعمل بالخبر لا بعمل الاكثر لانهم بعض الامة فلا
ينعقد الاجماع بهم الا اجماع اهل المدينة على ما تقدم قال مسئلة
الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم الى اخره اقول
خبر الواحد اذا عارض القياس فاما ان يخالفه من كل الوجوه بان يكون
كل واحد منهما مبطلا مقتضى الاخر او من بعض الوجوه بان يكون احدهما
اعم فان كان الاول فاصل القياس ان كان ثابتا بخبر الواحد فالخبر
مقدم على القياس وان لم يكن باثباته فلا يخلو اما ان يكون ثبوت حكم اصله وكونه
معللا بالعلة ووجود تلك العلة في الفرع هذه الثلثة قطعية او ظنية او بعضها
قطعي وبعضها ظني فان كان الاول كان القياس مقدما لا محالة لان هذا القياس
يفيد القطع وخبر الواحد يفيد الظن ومفيد القطع مقدم على مفيد الظن

وان

وان كان الثاني كان الخبر مقدما لان الظن فيه اقل وان كان الثالث فيحتمل
اقساما كثيرة منها ما يكون دليل ثبوت حكم الاصل قطعيا والباقي ظنيا
اختلفوا في ذلك فالاكثرون على ان الخبر مقدم على القياس واليه ذهب
الشافعي وقيل بالعكس واليه ميل اصحاب مالك وقال عيسى بن ابان
ان كان راوي الخبر عالما ضابطا مقدم على القياس والا محل الاجتهاد
وقال ابو الحسين البصري طريق ترجيح احدهما على الاخر الاجتهاد فان كانت
امارة القياس اقوى من عدالة الراوي وجب المصير اليه وبالعكس
ومن الناس من توقف فيه كالقاضي ابي بكر هذا على ما نقله صاحب المحصول
واما المؤلف فقد اطلق الخلاف ونقل عن ابي الحسين ان علة القياس ان
ثبتت بدليل قطعي فالقياس مقدم وقال المصنف ان كانت العلة
بنص راجح على خبر الواحد ووجود تلك العلة في الفرع قطعي فالقياس
مقدم وان كان وجودها في الفرع ظنيا فالوقف والا فالخبر اي وان لم تكن
العلة منصوصة بل تكون مستنبطة او تكون منصوصة ولكن بنص مساو للخبر
او مرجوح او بنص راجح عليه ولكن وجود العلة في الفرع مشكوك فيه فالخبر
مقدم والدليل عليه هو ان عمر ترك القياس في الجنين بخبر حمل بن مالك
في الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه براينا وايضا ترك القياس في تفريق
دية الاصابع على قدر منافعها بخبر الواحد الذي روي ان في كل اصبع عشرا
من الابل وايضا فانه ترك الاجتهاد في منع ميراث المراة من دية زوجها
بخبر الواحد الدال على ذلك وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالراي فضلوا واضلوا وشاع وذاع فيما بين الصحابة ولم ينكره احد
فصار اجماعا واما مخالفة ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته
النار حيث قال كنا نتوضا بالحميم فكيف نتوضا مما عنه نتوضا فاستبعاد
لظهور انه لا يمكن الاخذ به لا لكونه يقدم القياس على الخبر وكذلك
قال نتوضا مما عنه نتوضا قوله وكذلك هو وعايشة اي وكذلك مخالفة
ابن عباس وعايشة خبر ابي هريرة عن النبي عم انه قال اذا استيقظ

احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانها استبعد الطهور في
انه لا يمكن العمل به ولذلك قال فكيف نصنع بالمهراس وهو حجر عظيم يصب منه الماء
لاجل الوضوء وايضا اخبر معاذ العمل بالقياس لما بعثه الى اليمن وقال له بم تحكم
قال بالكتاب ثم بالسنة ثم اجتهد رايي ووافق النبي صلعم على ذلك وقال الحمد لله
الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله وايضا لو قدم القياس
على الخبر لتقدم الاضعف على الاقوى واللازم باطل بالاجماع فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلان الخبر يحتاج الى الاجتهاد في امرين في عدالة الراوي
وفي دلالته على الحكم والقياس يحتاج اليه في ستة امور في ثبوت حكم الاصل
وفي كونه معللا وفي وصف صالح للتعليل وفي وجود ذلك الوصف في الفرع
وفي نفي المعارض في الاصل وفي الفرع من مانع او فوات شرط ويحتاج الى الاجتهاد
في العدالة والدلالة ايضا ان كان اصله ثابتا بخبر الواحد فاحتمال الخطا في
القياس اكثر فيكون اضعف قالوا الخبر ما يتطرق اليه احتمال الكذب
وان يكون راويه كافرا في الباطن او فاسقا ويحتمل الخطا والتجوز والاضمار
والنسخ وكل ذلك غير متطرق الى القياس فكان الخبر اضعف منه واجيب
بتطرق احتمال الكذب والكفر والفسق الى من هو ظاهر الاسلام والعدالة
ابعد من تطرق الخطا الى القايس في اجتهاده لكونه معاقبا على الكذب والكفر
والفسق بخلاف خطائه في الاجتهاد فانه غير معاقب عليه بل مثاب واما تطرق
التجوز والاضمار والنسخ الى الخبر فلا يوجب ترجيح القياس عليه فان كل
ذلك متطرق الى ظاهر الكتاب والسنة المتواترة ولا يرجح عليه القياس
وايضا فان هذه الاحتمالات متطرقة الى القياس اذا كان اصله ثابتا بالخبر
واما تعميم ما تقدم وهو ان يكون العلة منصوصة بنص راجح على خبر الواحد فان كان
وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم لان حاصله راجع الى تعارض
خبرين والنص راجح فيكون العمل به وان كان وجود العلة في الفرع ظنيا فالوقف
لان نص العلة وان كان راجحا غير انه يدل على الحكم بواسطة العلة وهي مظنونة
وخبر الواحد يدل بلا واسطة فاعتدلا واما ان خالف القياس الخبر من بعض الوجوه

عن الحجر

فان

فان كان احدهما اعم من الاخر خص به وسياتي تفصيله في تخصيص العموم مسئلة
المرسل قول غير الصحابي قال رسول الله صلعم وذلك مثل ان يقول التابعي
او تابع التابعي قال رسول الله صلعم كذا او فعل كذا ولو قال الصحابي قال النبي صلعم
كذا وقد سمعه من صحابي اخر فهو مرسل الصحابي وهو اقوى من مرسل غيره وقال بعض
المحدثين المرسل مخصوص بقول التابعي قال رسول الله صلعم كذا وفي قبول المرسل اربعة
اقوال احدها قال ابو حنيفة ومالك يقبل ويعمل به مطلقا وثانيها قال كثير
من المحدثين لا يقبل ولا يعمل به مطلقا وهو رواية عن احمد وثالثها الشافعي
ان اسنده غير مرسله او ارسله مرسل اخر وشيوخهما مختلفة او عضده قول
صحابي او قول اكثر العلماء او عرف من حاله انه لا يرسل الا عن عدل قبل
والا فلا ورابعها ان كان من ائمة النقل قبل والا فلا وهو المختار لنا ان ارسال
الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره احد كارسال ابن المسيب
والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم اجماعا فان قيل لا اجماع
وذلك لان المسئلة اجتهادية يجوز ان يخالف فيها فلو كان اجماعا يلزم ان يكون
المخالف فيها خارقا للاجماع وخرق الاجماع غير جائز قلنا انما لا يجوز خرق الاجماع
اذا كان قاطعا وما ذكرناه من الاجماع السكوتي ظني وخرق الاجماع [illegible]
والظني لا يشنع وايضا فان المرسل اذا كان من ائمة النقل وهو ثقة عدل
فالظاهر من حاله ان لا يقول قال رسول الله الا وقد ظهر له ان الراوي كان
عدلا اذ لو لم يكن عدلا عنده لكان خائنا ملبسا في الحديث قالوا لو قبل المرسل
لقبل مع الشك لان المرسل لو سئل عن عدالة الراوي (اي الراوي) لجاز ان يعدله وجاز
ان لا يعدله قلنا انما يجوز ذلك في غير ائمة النقل واما في ائمة النقل فلا قالوا
لو قبل لقبل في عصرنا قول من قال رسول الله صلعم كذا وان لم يذكر الرواة وهو
ممتنع قلنا انما لا يقبل في عصرنا لغلبة الخلاف وكثرة الريبة فيه اما اذا كان
من ائمة النقل ولا ريبة فيه تمنع من القبول فانه يقبل ويعمل به قالوا لو قبل
المرسل لا يكون لذكر الاسناد معنى بل يكون لغوا بلا فائدة قلنا
فائدته في ائمة النقل معرفة تفاوتهم فان من اسند منهم اعرف بالرواة ممن

في عدالته الخارق للاجماع

والتعديل علم تدليسه والاملا روى عمن لم يلقه النقل وكان عدلا ثقة عمن كان [illegible]

ارسل باسناده معروفين بين الرواة لا بارسالهم وايضا فان المرسل
اذا اسند قبل وهذا ما وقع الطائفة لا فرق بين اهل النقل وغيرهم قوله
القائل مطلقا اي القائل بان الخبر المرسل مقبول مطلقا ومن تابعهم اشترطوا
بقبول مراسيل التابعين وذلك الشرط منها لان التابعي انما يروي عن الصحابي
والصحابي يروي عن النبي صلعم او عن صحابي اخر والصحابة كلهم عدول بخلاف
غيرهم ومع هذا الفرق فلا يلزم من قبول مراسيل التابعين قبول كل مرسل
قالوا ارسال العدل الثقة يدل على تعديل المروي عنه قلنا لا نسلم فانا نقطع
ان العدل الجاهل قد يرسل الحديث ولا يدري من رواه ولذلك لم تقبل
في عصرنا هذا قوله وقد اعترض على الشافعي اي قد قيل انه لا معنى لقول الشافعي
حيث قال الحديث المرسل ان اسنده غير مرسله او ارسله وشيوخهما مختلفة
فهو مقبول لانه ان اسنده غير مرسله فيكون العمل بالمسند لا بالمرسل
وان لم يسنده بل ارسله فقد انضم مرسل غير مقبول وذلك غير موجب للقبول
قال المولف الشق الاول من الترديد وارد والثاني غير وارد لان الظن
قد يحصل او يتقوى بانضمام المرسل الى المرسل فلا يخفى عدم الاحتجاج بالاضعف
عدم الاحتجاج بالاقوى واعلم ان الاول غير وارد ايضا لانه اذا اسنده غير مرسله
فقد انضم مسند الى مرسل وذلك يوجب التقوية حتى لو عارض مسندا اخر يكون
راجحا عليه لكونه مسندا ومرسلا معا والاخر مسند فقط قوله والمنقطع
ان يكون بينهما رجل اي المنقطع ان يكون بين الراويين رجل لم يذكر ويكون فيه
نظر لما فيه من نوع خلل ويمكن ان يكون مراد المولف من قوله وفيه نظر
انه في العمل به نظر او في هذا الحد نظر لان من الناس من قال المنقطع ما ذكر
فيه بعض الرواة بلفظ مبهم كرجل وشيخ ومنهم من قال المنقطع ما روي
عن التابعي او من دونه موقوفا عليه من قوله او فعله ومنهم من قال المنقطع
مثل المرسل وكلاهما شاملان لما لا يتصل اسناده قال والموقوف ان يكون
قول صحابي او من دونه يعني به ان الموقوف ما يروى عن الصحابي او عمن
دونهم من اقوالهم فيوقف عليهم ولا يتجاوز به الى الرسول صلعم فيتصل الاسناد

فيه

فيه الى الصحابي يسمى الموقوف والموصول وما لا يتصل الاسناد فيه يسمى
الموقوف غير الموصول والله اعلم ثم كلامه في النوع الذي يتعلق بالنظر
في السند وشرع في النوع الثاني الذي يتعلق بالنظر في المتن قال
الامر ام ر حقيقته اي هذه الحروف حقيقة في القول المخصوص بالاتفاق
وفي الفعل مجاز عند الاكثرين وقيل مشترك بين القول والفعل وزعم ابو الحسين
البصري انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة وبين الشان والطريق
وقيل لفظ الامر لمعنى عام مشترك بين القول والفعل فيكون متواطيا فيهما قال
لنا سبقه الى الفهم اي سبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاق لفظ الامر
فلو كان مشتركا لما سبق احد المعنيين الى الفهم دون قرينة ولو كان متواطيا
لم يفهم منه احد النوعين بخصوصه دون الاخر لانه لا يفهم من الحيوان احد انواعه
كالانسان مثلا بخصوصه الا ان دل الدليل عليه وعلى باقي الانواع بالتواطي واذا
ثبت انه ليس مشتركا ولا متواطيا وهو حقيقة في القول المخصوص فيكون مجازا
في الفعل قوله واستدل ايضا اي واستدل ايضا على كون الامر مجازا في الفعل
بانه لو كان حقيقة فيه مع كونه حقيقة في القول المخصوص لزم الاشتراك وهو
خلاف الاصل فيكون مجازا بالتفاهم معورض بان المجاز ايضا خلاف الاصل لكونه
مخلا بالتفاهم قوله وقد تقدم اي وقد تقدم مثل هذا التعارض فيما اذا كان
دائرا اللفظ بين المجاز والاشتراك ورجح المجاز بانه اغلب قوله المتواطو
المتواطو مشتركان اي احتج القائل بالتواطو بان القول والفعل مشتركان
في معنى عام فيجعل اللفظ لذلك المعنى دفعا للمحذورين اي الاشتراك والمجاز
فيكون متواطيا واجيب بانه لا نسلم انهما اشتركا في معنى عام ولئن سلمنا اشتراكهما
في عام ولكن لا نسلم وجوب جعل اللفظ له دفعا للمحذورين فان ذلك يودي
الى دفع الاشتراك والتجوز بالكلية بحيث لا يوجد لفظ مشترك ولا مجاز ابدا
لان مثل ما ذكرت من الدليل لا يتعذر تعميمه في كل لفظ ولكن الاشتراك والمجاز موجودان
لما تقدم من الادلة على وقوعهما وايضا لو جعل اللفظ للمعنى العام لكون الامر
اعم من الفعل والقول المخصوص وهما اخصان منه ولم يفهم من اطلاقه

المخصوص موقوف على صحة دلالة الاعم على الاخص وذلك لا يصح اولدلالة الاعم على
الاخص وايضا فان القائل قائلان قائل بان لفظ الامر مشترك وقائل بانه
مجاز في الفعل فالقول بانه منقول متواطي قول حادث بعدهما فيكون
خرقا للاجماع قال حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلا
فقوله اقتضاء احتراز عما لا يقتضي الفعل من اقسام الكلام وغيرها وقوله غير
كف احتراز عن كون النهي نوعا من الامر اذ قال النهي اقتضاء كف عن فعل والكف
يطلق على الفعل وقوله على جهة الاستعلا احتراز عن الطلب بجهة الدعا
والالتماس واعلم ان هذا الحد شامل للاشارات المقتضية للفعل على جهة
الاستعلا وفي كونها امرا نظر وقال القاضي ابو بكر وامام الحرمين الامر هو
القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به فقوله القول كالجنس للامر
وغيره وقوله المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به كالفصل بين الامر وغيره
من النهي والنداء والدعاء والسؤال والخبر وغيرها قوله ورد اي ورد هذا
الحد بان فيه لفظ المامور مشتق من الامر ومعرفته انما تكون بالامر فلو عرفنا
الامر به لزم الدور ورد ايضا بان الطاعة عندنا عبارة عن موافقة الامر فلا
يمكن تعريفها بالامر فلو عرفنا الامر بها لزم الدور ولكان يقول المحدود
هو الامر الاصطلاحي فلم يشتق منه المامور بل من الامر اللغوي فلا دور
وقيل الامر خبر عن الثواب على الفعل والعقاب على الترك وقيل الامر خبر
عن استحقاق الثواب ورد هذان الحدان بان الخبر يستلزم الصدق و
الكذب والامر لا يقبل الصدق والكذب فلا يصح حده بالخبر وهو المراد
بقوله والامر بابائه والمعتزلة لما انكروا الكلام النفسي قال اكثرهم الامر
قول القائل لمن دونه افعل ونحوه اي وما يقوم مقام افعل من العربي
وغير العربي في الدلالة على مدلوله قوله ويرد عليهم التهديد وغيره
اي ويرد على المعتزلة التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ويرد عليهم
الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ويرد عليهم الارشاد
كقوله فاستشهدوا والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله وال غير

ذكر

نقض وعلى هذا الحد حد القاضي بالاحباط العفو والشفاعة فلذلك زاد بعضهم في الحد الاستحقاق وقال خبر عن استحقاق الثواب ع

ذلك واعلم ان ذلك كله انما يرد عليهم ان لو عرفوا بانه ليس بامر ويرد
عليهم ايضا المبلغ اذا بلغ امر مرسله بصيغة افعل فانه لا يصدق عليه انه
امر وكذا الحاكي عن امر الغير بصيغة افعل فانه لا يكون امرا وعندنا
الاعلى اذا خاطب الادنى بصيغة افعل على سبيل التضرع فانه يكون
داعيا لا امرا ولو خاطب الادنى الاعلى بهذه الصيغة على جهة الاستعلا
يكون امرا ولهذا ينسب الى الحمق والجهل وقال قوم الامر صيغة افعل
بتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر كالتهديد والتسخير وغيره وفيه
اي وفي هذا الحد تعريف الامر بالامر وتعريف الشي بنفسه محال وان
اسقط الاول اي ان اسقط الامر الحد بان حد بصيغة افعل مجردة عن
القرائن دخل ليست بامر في بعض الصور والمعرف امر في بعض الصور
وقال قوم الامر صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة
دلالته على الامر وارادة الامتثال فالاول احتراز عن النائم اذا
صدرت منه هذه الصيغة والثاني احتراز عما اذا اريد به التهديد ونحوه
من المحامل والثالث احتراز عن الرسول المبلغ امر مرسله فانه لا يريد
به الامتثال قال وفيه تهافت اي في هذا الحد لان المحدود ان المراد
منه لا يخلو اما ان يكون اللفظ او المعنى فان كان اللفظ فسد الحد لقوله
الامر الصيغة افعل بشرط ارادة دلالتها على الامر والدال غير المدلول
فيلزم ان يكون الامر صيغة ولا يكون صيغة ان فيه تعريف الامر بالامر
وهو محال وان كان المراد منه المعنى فسد ايضا لقولهم الامر هو
الصيغة والمعنى غير الصيغة اللهم الا ان يقال اريد معنى افعل ونحو
الطلب المفهوم منه اذا وجدت معه الارادات الثلث فهو امر ولكن
لم يبق فائدة لتعرضهم الصيغة حسنا وقال قوم الامر هو ارادة
الفعل ورد عليهم بان السلطان لو انكر ضرب سيد لعبده والحال ان
يكون متوعدا باهلاكه على ضرب عبده فادعى السيد ان العبد خالف
امره فلو ظهر ما امر به فحاول تصديق ذلك وطلب منه فعلا فقصد الاظهار

ای والان الامر الادنى يكون امرا بنسب الادنى عند من يلاحظ الاستعلاء لا عند من يلاحظ العلو

مخالفته لمشاهدة السلطان ولتمهيد عذره عنده فانه يامر عبده في هذه الحالة
ولا يريد منه الامتثال لانه موجب اهلاكه والعاقل لا يريد هلاك نفسه فقد
تحقق منه الامر بدون ارادة الفعل فعلمنا ان الامر ليس عبارة عن
ارادة الفعل قال الامدي هذا وارد على اصحابنا في تفسيرهم الامر
بطلب الفعل من جهة ان السيد ايضا يامر في مثل هذه الصورة عند حضرته
واظهار عذره وقد وافقه المصنف وقال وهو لازم ايضا على اصحابنا وفي
ذلك نظر لان قوله يستحيل منه طلب الفعل من عبده لما فيه من تحقق عقابه
ممنوع فان الطلب ليس موجبا لعقابه بل الطلب مع عدم الامتثال موجب
لتخليصه عن العقاب فيكون هذا المجموع مطلوبا له والعاقل قد يطلب اجزاء
مطلوبه ويكون متوقعا لحصول الجزء الاخر فالسيد يطلب منه الفعل ويكون
متوقعا ومريدا لعدم الامتثال وحينئذ لا يكون مريدا للامتثال فيصدق عليه
انه امر طالب ولا يصدق عليه انه مريد وهذا واضح جدا قوله والاولى لو كان
ارادة لوقعت المامورات كلها اي الدليل الثاني الرد عليهم ان يقال لو كان
الامر عبارة عن ارادة الفعل لوقعت مامورات الله تعالى كلها ولكنه لم يقع
فلم يكن الامر عبارة عن ارادة الفعل اما بيان الملازمة فلانه لا معنى لكون
الفعل مرادا لله تعالى سوى تخصيصه بحال حدوثه وكل ما خصصه الله تعالى بالحدوث
فهو واقع واما بيان نفي التالي فلان الكافر مات على كفره كان مامورا
بالايمان ولم يقع منه قوله العاملون بالنفسي اي القائلون بالكلام
النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه وتدل عليه في اللغة ام لا
فمذهب الاشعري ومن تابعه النفي وذكر بعضهم ان الاشاعرة قال امام الحرمين
والذي اراه ان هذه الترجمة عن الاشعري خطأ فان قول القائل لغيره امرتك
وانت مامور صيغة خاصة بالامر من غير منازعة والخلاف عند المحققين
في صيغة افعل وما في معناها قال الاصوليون ترد صيغة افعل
لخمسة عشر محملا الوجوب كقوله تعالى اقم الصلوة والندب
كقوله تعالى فكاتبوهم والارشاد كقوله فاستشهدوا وهو مختص بالمصالح

الذي م

الدنيوية والندب بالاخروية والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا و
التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك والامتنان كقوله تعالى كلوا مما
رزقكم الله والاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام والتهديد
كقوله تعالى اعملوا ما شئتم والانذار كقوله تعالى تمتعوا والتسخير
كقوله تعالى كونوا حجارة والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم والتسوية كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا والدعاء كقوله
اغفر لي والتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وكمال
القدرة كقوله كن فيكون وقد اتفقوا على ان صيغة افعل مجاز فيما
عدا الوجوب والندب والاباحة والتهديد واختلفوا في حقيقتها
فمذهب الجمهور انها حقيقة في الوجوب وقال ابو هاشم انها حقيقة
في الندب وقيل انها حقيقة في الطلب المشترك بين الوجوب والندب
مجاز فيما سواه وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا
وهو قول المرتضى من الشيعة وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي
ابو بكر بالوقف اي لا ندري انها حقيقة في الوجوب والندب او في احدهما
دون الاخر وهو قول الغزالي ايضا وقيل انها مشتركة فيها اي في الوجوب
والندب وفي الاباحة وقيل انها حقيقة للاذن المشترك بين الوجوب
والندب والاباحة وقالت الشيعة انها مشتركة بين الاربعة اي الثلثة
المذكورة والتهديد لنا ان نثبت استدلال الصحابة والتابعين ومن
بعدهم من الائمة بمطلق صيغة افعل كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة على
الوجوب شايعا متكررا من غير نكير يقتضي اتفاقهم على كون هذه الصيغة
للوجوب كما ان ثبوت عملهم بالاخبار شايعا ذايعا من غير نكير يقتضي
اتفاقهم على وجوب العمل بالاخبار تواترا واحادا واعترض بان ذلك يفيد
الظن لانه من المحتمل ان يكون استدلالهم بهذه الصيغة على الوجوب
بواسطة اقتران قرينة تدل عليه ومع هذا الاحتمال ينتفي القطع ح
المطلوب واجيب بمنع ذلك ومستند المنع انه لو كان استدلالهم بواسطة

الفرينة لا تشتهر وشاع ولكن لم يشتهر فلم يكن كذلك ولو سلم انه يفيد
الظن لا القطع فيكون الظنية طاهر في الوجوب والظهور يكفي في مدلول
اللفظ والا يتعذر العمل باكثر الظواهر وايضا قال الله تعالى ما منعك
الا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله تعالى اسجدوا لآدم وليس ذلك
في معرض الاستفهام بالاتفاق بل وبخ ابليس وذمه على ترك الامر وذلك دليل
الوجوب وايضا قال تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم
على ترك ما قيل لهم افعلوا وهو دليل الوجوب وايضا تارك المامور به عاص
بدليل قوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب بدليل قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فيلزم ان تارك
المامور به يستحق العقاب ولا معنى للوجوب الا ذلك وايضا قال الله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هددهم
على مخالفة امره باصابة الفتنة او العذاب الاليم والتهديد يدل على ان مخالفة امره
المطلق حرام وهو دليل على ان الامر للوجوب واعترض على ذلك بان مخالفة الامر هي
حمل الامر على خلاف ما هو عليه من ايجاب وندب ومن حمل امر الندب على
خلاف ما هو عليه فليحذر عن هذه المخالفة ان تصيبه فتنة فلا دلالة في الآية
على كون الامر للوجوب قال المولف وهو بعيد اي هذا الاعتراض لان
السابق الى الفهم من مخالفة الامر هو ترك المامور به والتهديد على ترك المامور
به يدل على ان الامر للوجوب قوله قولهم مطلق قالوا لفظ الامر في قوله
فليحذر الذين يخالفون عن امره مطلق ولفظ الامر المطلق لا يفيد الا امرا
واحدا وعندنا امر واحد يفيد الوجوب مسلم فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا عام
لان المصدر اذا اضيف كان عاما فيما اضيف اليه لصحة الاستثناء ونحوه
ولانه يجوز ان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني فصحة
استثنائه منه دليل عمومه وايضا فانه لما ثبت انه مخالف في بعض الصور
مستحق للعذاب ثبت انما استحق العذاب لان مخالفة الامر تقتضي
عدم الامتثال بالامر وذلك يناسب الزجر وهذا المعنى عام في كل المخالفات

لوجب

فوجب ترتب العقاب على الكل وايضا فانا نقطع ان السيد اذا قال لعبده
خط هذا الثوب ولو بغاية اوانه فلم يفعل عد عاصيا ولولا ان الامر للوجوب
لما كان كذلك قوله واستدل اي استدل ايضا على كون الامر للوجوب بان
الاشتراك خلاف الاصل فيثبت كون الامر في احد الاربعة اما في الوجوب
او الندب او التهديد او الاباحة والتهديد والاباحة بعيد لعدم تبادرهما
الى الفهم عند اطلاق الامر ولان الامر يفيد رجحان الفعل على عدمه
وليس التهديد والاباحة كذلك والقطع حاصل بالفرق بين قول
القائل لغيره ندبتك الى ان تسقيني وبين قوله اسقني ولا فرق بينهما الا
اللوم على ترك يقتضي الثاني دون الاول قال المولف وهو ضعيف لانهم
ان سلموا الفرق فان ندبتك نص واسقني محتمل بوجهين وانا لا نسلم
الفرق بينهما ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه لا فرق الا اللوم فان الفرق
بينهما بان صيغة ندبتك صريح الندب وصيغة اسقني محتمل للوجوب والندب
والفرق بهذه الجهة ليس دليلا على كون صيغة افعل للوجوب قوله
الندب اي ذهب القائل بالندب بقوله عم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فوض الامر ورده الى مشيتنا واستطاعتنا
وذلك دليل الندب ورد بانه عم انما رد الامر وفوضه الى استطاعتنا لا الى
مشيتنا وليس ذلك خاصية الندب فان كل امر كذلك قوله مطلق الطلب
اي القائل بان الامر لمطلق الطلب احتج بانه ثبت رجحان الفعل المامور به
على تركه والوجوب لا يعقل دون الرجحان المعتد بكونه مانعا من الترك
والندب لا يعقل دون الرجحان المعتد بكونه غير مانع من الترك ولا دلالة
في صيغة افعل على واحد من القيدين فوجب جعل الامر حقيقة لمعنى الطلب
المشترك بين الوجوب والندب دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لانا نسلم
عدم الدلالة على القيد بل ثبت بوضع الشرع ان الامر للرجحان المعتد
بكونه مانعا من الترك بالادلة التي ذكرنا قوله لم فيه اي لم تقولون فيما
ذكرتم من انه وجب جعل الامر للطلب المشترك دفعا للاشتراك اثبات اللغة

بلوازم الماهيات وذلك غير جائز ومما يتمسك به الاول ان الاشتراك خلاف الاصل واقله
ان بهما ليس غيرهما يجعل اللفظ المشترك متواطيا في الاشتراك اللفظي بالعلية
قوله الاشتراك اي القائل بالاشتراك اللفظي احتج بانه ثبت اطلاق صيغة
الامر على الايجاب وغيره والجواب انه ثبت بالادلة انها للوجوب فيكون
مجازا في غيره اذ المجاز راجح على الاشتراك كما سبق قوله القاضي اي
احتج القاضي ابو بكر على التوقف بانه لو ثبت ان الامر مشترك او حقيقة في
البعض مجاز في البعض لثبت بدليل وذلك اما ان يكون عقليا او
نقليا والاول باطل لان العقل لا مجال له في اللغات واما النقل
فاما ان يكون متواترا او آحادا والتواتر باطل والا لعلمه كل
واحد بالضرورة والاحاد باطل لانا نسلم عليه والاحاد لا تفيد
العلم فوجب التوقف قلنا قد ثبت بالاستقراءات المتقدمة
انه للوجوب والقائل لم لا يجوز ان يكون الدليل مركبا من العقل
والنقل مثل قولنا تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب
يلزم من هاتين المقدمتين ان الامر للوجوب ولم لا يجوز الاثبات باخبار
الاحاد فانا لا نسلم ان المسألة قطعية قوله الاذن المشترك اي القائل
بان الامر للاذن المشترك في الثلثة احتج على ذلك بان الامر يفيد
رفع الحرج المشترك بين الوجوب والندب والاباحة ولا دليل على
تقييد امتناع الترك ولا على التخيير ورجحان الفعل وعدم رجحانه
كما ان القائل بمطلق الطلب احتج بان الامر يفيد الرجحان ولا
دليل على التقييد والجواب عن هذا كالجواب عن ذلك قوله مسئلة
صيغة الامر لا تدل على تكرار ولا مرة اي صيغة الامر المطلق
لا تدل على تكرار المامور به بل التكرار مستفاد من القرينة ولا على المرة
الواحدة ولكن لا بد منها في تحصيل معنى الصيغة وهو ادخال
ماهية المامور به في الوجود وهو مختار امام الحرمين وقال الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني انها للتكرار المستوعب من العمر مع الامكان

والاصل في الاطلاق حقيقة عموم

وقال

وقال اكثر الاصوليين انها للمرة الواحدة ولا تحتمل التكرار وهو اختيار
ابي الحسين البصري وقيل بالوقف لنا ان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة
الفعل والمرة الواحدة والتكرار امران خارجان عن حقيقة الفعل فلا
تدل الصيغة عليهما ولذلك لو امر السيد عبده ان يتصدق بعقب او يشتري
خبزا او لحما برئ العبد عن العهدة بفعل المامور به مرة واحدة ويعد
ممتثلا ولو زاد على المرة يستحق اللوم ويعد مخالفا وايضا فانا قاطعون
بان المرة والتكرار من صفات الفعل كما ان الكثير والقليل من صفاته
ولا دلالة للموصوف على الصفة بجهة الحقيقة وقال الاستاذ ابو اسحق لو لم
يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة ولما تكرر علمنا ان
الامر يفيد التكرار ورد بان التكرار انما هو مستفاد من القرائن
الحالية والمقالية التي تدل على ان الامر المطلق وايضا عورض بان الامر
لو كان للتكرار لتكرر الحج ولكنه لم يتكرر فعلمنا انه لا يفيد
التكرار قالوا ثبت في صيغة النهي ان مقتضاها الترك ابدا فوجب
في صيغة الامر ان يكون مقتضاها الفعل ابدا لانهما اشتركا في الاقتضاء
والطلب ورد بانه قياس في اللغة واثبات اللغة بالقياس باطل
ثم ان سلم التسليم فالفرق ظاهر من وجهين احدهما ان النهي يقتضي
النفي والنفي يقتضي التعميم بخلاف الامر فان مقتضاها الاثبات وهو
لا يفيد التعميم ولهذا اذا قلت ما رأيت رجلا اقتضى نفي الرؤية
عن جنس الرجال فاذا قلت رأيت رجلا اقتضى رؤية واحد من الجنس
وكذلك بالنسبة الى الزمان اذا قلت لغيرك اضرب فقد امرته بايقاع
الضرب فاذا ضرب مرة واحدة صح ان يقال صدر منه ايقاع الضرب
واذا قلت له لا تضرب اقتضى نفي ايقاع الضرب فاذا انتهى في بعض
الاوقات دون البعض لا يصح ان يقال انتفى منه ايقاع الضرب
وثانيهما ان التكرار في الامر مانع من الاتيان بغير المامور به لاستغراق
الزمان له بخلاف النهي فان الانتهاء عن المنهي عنه لا يمنع من الاشتغال

والا لزم الاشتراك

فعلم انه لا يفيد التكرار للاشتراك

يعني قالوا الامر بالشي نهي عن جميع اضداده والنهي عن اضداده يقتضي
استغراق الزمان وذلك يستدعي استدامة فعل المامور به فيلزم التكرار
ورد بانه لا نسلم ان الامر بالشي نهي عن اضداده وبعد تسليم ذلك اقتضاء
النهي للاضداد بصفة الدوام فرع على كون الامر مقتضيا للتكرار
وهو محل النزاع فاثباته به دور قوله المرة اي القائل بان الامر
للمرة الواحدة قال لنا القطع حاصل بانه اذا قال قائل لغيره
ادخل الدار فدخل مرة واحدة يعد ممتثلا فلولا ان الامر للمرة الواحدة
لما كان كذلك قلنا انما يعد ممتثلا لفعل ما امر به لان المرة الواحدة
من ضرورة الامتثال لا ان الامر ظاهر في المرة الواحدة ولا في
التكرار قوله الوقف لو ثبت لثبت الخ اي القائل بالوقف قال
لو ثبت ان الامر للتكرار او للمرة الواحدة او لطلب الحقيقة لثبت
بدليل وهو اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل اذ العقل
لا مجال له في اللغات واما الثاني فاما ان يكون متواترا او احادا
والمتواتر باطل والا لعلم كل واحد بالضرورة والاحاد كذلك لانا لسد
عليه والاحاد لا تفيد العلم والجواب ان نقول لم لا يجوز ان يكون
الدليل مركبا من العقل والنقل سلمنا ولكن لم لا يثبت بالاحاد قوله
لانا نسلم عليه قلنا لا نسلم قال مسئلة الامر اذا علق على علة ثابتة
وجب تكرره بتكررها اتفاقا الى اخره اقول اذا علق
الامر على شرط كقوله اذا زالت الشمس فصلوا وعلى الصفة كقوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
فالمعلق عليه لا يخلو اما ان يكون قد ثبت كونه علة لوجوب الفعل المامور
به كالزنى لوجوب الحد او لا يكون كذلك بل الحكم متوقف عليه من غير
تاثير له فيه كالاحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا فان كان
الاول وجب تكرر المامور به بتكرر العلة اتفاقا والاتفاق انما هو على
التعبد باتباع العلة حيث وجدت وتكرار الفعل لتكرار علته لا لاقتضا

اللفظ

الامر بتكرارها وان كان الثاني وهو المراد بقوله وان علق على غير علة
فكل من قال بان الامر المطلق يقتضي التكرار قال به ههنا ايضا
وكل من لم يقل به اختلفوا فيه فمنهم من قال يقتضي التكرار ومنهم من قال
لا يقتضي وهو المختار لنا القطع بانه اذا قال السيد لعبده ان دخلت
السوق فاشتر اللحم واشترى مرة واحدة يعد ممتثلا ولو كان يقتضي على
المرة لاستحق اللوم وكذا لو قال الرجل لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار
فانه لا يمكنه ان يطلقها كلما دخلت قالوا ثبت التكرار في اوامر الشرع المعلقة
بشروط وصفات كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية وكقوله
وان كنتم جنبا فاطهروا فلولا اقتضاء الامر المعلق التكرار لما كان كذلك
قلنا المعلق عليه في الامر ان كان علة للحكم فالتكرار فيها انما هو
بتكرار العلة وذلك غير محل النزاع وان لم يكن علة وجب الاعتقاد
بان التكرار في غير العلة انما هو بدليل خاص غير الامر المعلق اذ لو لم
يكن كذلك لزم التكرار فيما ذكرنا ولزم التكرار في الحج اذ الامر
به مشروط بالاستطاعة ولا تكرار فيه قالوا اذا تكرر الحكم لتكرر
العلة فتكرره لتكرر الشرط اولى لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط
قلنا العلة مقتضية لمعلولها والشرط ليس بمقتض لمشروطه فلا يلزم من
تكرر الحكم لتكرر العلة تكرره لتكرر الشرط اذ هو غير مؤثر فيه
قال مسئلة القائلون بالتكرار قائلون بالفور والقائلون
بان الاتيان بالمامور به مرة واحدة يبرئ الذمة عن العهدة اختلفوا
فقال بعضهم انه للفور وقال القاضي انه يقتضي الاتيان على الفور
او العزم على الفعل ان تاخر بدلا عنه وقال قوم الصيغة لا تدل على الفور
ولا على التراخي لغة بل هما مستفادان من القرينة فتوقفوا فمنهم من
ذهب الى انه ان بادر الى الفعل اول الوقت صار ممتثلا وان اخر
واتى به اخر الوقت لم يقطع بخروجه عن العهدة قال امام الحرمين هذا
هو المختار عندنا ومنهم من قال بانه لو بادر اول الوقت لم يقطع

بخروجه عن العهدة وقال إمام الحرمين هذا هو المختار عندنا ومنهم من قال
بأنه لو بادر أول الوقت لم يقطع انه خرج عن العهدة وهو المراد بقوله
وقيل بالوقف وان بادر ونقل عن الشيخ ما اختير في التكرار وهو ان الصيغة
المطلقة موضوعة لطلب الفعل من غير إشعار فيها بالفور والتراخي كما
هو المختار في انه لا إشعار فيها بخصوص التكرار ولا بخصوص المرة الواحدة
وهو الصحيح لنا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي أمران
خارجان عنه كما تقدم في ان التكرار والمرة أمران خارجان عنه وأيضا
فإنا قاطعون بأن الفور والتراخي من صفات الفعل كما ان التكرار والمرة
من صفاته ولا دلالة للموصوف على الصفة من جهة الحقيقة وأيضا فإن الأمر
قد ورد عند ما يكون فيه الفور مرادا والتراخي أخرى فلا بد من جعله حقيقة
في القدر المشترك بين القسمين وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز
قوله الفور الى آخره احتج القائل بالفور بأن السيد لو قال لعبده اسقني ماء فأخر
السقي عد عاصيا قلنا ان الفور انما هو لقرينة حاجة السيد في الحال الى الماء
إذ الظاهر انه لا يطلبه من غير حاجة اليه في الحال قالوا كل من اخبر عن
شيء مثل قوله زيد قائم فقصده الحاضر والفور وكذا كل من انشأ مثل قوله
انت طالق او انت حر فقصده انشاء الطلاق والعتق على الفور فوجب
ان يكون الأمر كذلك ورد بأن ذلك قياس في اللغة فلا يصح وبتقدير الصحة
فالفرق ظاهر اذ الأمر استدعاء فعل في الاستقبال قطعا بخلاف الخبر
والانشاء مع انا لا نسلم ان قصد المخبر هو الحاضر والفور ولا نسلم ان الانشاء
يقتضي وقوع الطلاق والعتق على الفور من جهة اللغة بل ذلك بسبب جعل
الشرع له علامة على ذلك الحكم الحالي ولا يلزم من ذلك ان يكون الأمر موضوعا
للفور قالوا الأمر طلب كالنهي طلب والنهي يقتضي الانتهاء على الفور
فوجب ان يكون الأمر يقتضي الاتيان على الفور وأيضا الأمر بالشيء نهي
عن أضداده والنهي عن أضداده يقتضي الانتهاء عنها على الفور وذلك
يتوقف على الاتيان بالمأمور به على الفور قوله ورد بهما ان هذا الدليلات

يوما او زمانا طويلا

والجواب عن الأول انه قياس في اللغة فلا يصح وبتقدير الصحة فالفرق ظاهر
اذ النهي يقتضي النفي وهو يفيد التعميم بخلاف الأمر فإن مقتضاه الإثبات
وهو لا يفيد التعميم وعن الثاني انا لا نسلم ان الأمر نهي عن ضده وسلمنا لكن
فإن النهي يقتضي التكرار فلا جرم يوجب الانتهاء على الفور والأمر لا يقتضي التكرار
فلا يوجب الامتثال على الفور قالوا قال الله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فذمه على ترك البدار الى السجود فلو لم يقتض الأمر به مقتضيا للفور
لما حسن ذمه على ذلك ولكان عذره التأخير قلنا الكلام في الأمر
المجرد عن القرينة وهذا الأمر مقترن بقرينة لفظية موجبة لحمله على الفور وهي
قوله تعالى فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين رتب السجود
على هذه الأوصاف بفاء التعقيب وهي مقتضية لتعجيل الفعل عقيبها قالوا لو
كان التأخير مشروعا لوجب ان يكون الى غاية معينة بحيث اذا وصل
المكلف اليها لا يجوز له ان يؤخر الفعل عنها اذ لو جاز له التأخير ابدا لجاز
له الترك ابدا وانه ينافي الوجوب وتلك الغاية لا بد وان يكون معلومة
له اذ لو كانت مجهولة مع انه لا يجوز التأخير عنها لكان ذلك تكليفا بما لا
يطاق وهو ممتنع ولا نعلم تلك الغاية الا بأن يدل عليها دليل والاجماع غير
خارج عن المرض الشديد وعلو السن وكل منها مضطرب اذ قد يموت
الانسان فجاءة فلا يعلم تلك الغاية ورد بأنه منقوض بالوجوب بجواز التصريح
بأن يقول اوجبت عليك ان تفعل هذا الفعل في اي وقت شئت فإن هذا
الدليل بعينه منتظم عليه ولا يجب الفور قوله وبأنه الى وورد ايضا
بأنه انما يلزم ما ذكرتم ان لو كان التأخير متعينا للوجوب الى وقت
بحيث لا يجوز الفعل قبله ولا بعده ولا نسلم ذلك الوقت واما اذا جاز
الفعل قبله وفيه كان المكلف متمكنا من الخروج عن العهدة كالواجب
الموسع والكفارات والنذور فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور قالوا قال
الله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وقال فاستبقوا الخيرات امر بالمسارعة
والمسابقة وذلك يدل على ان الأمر يقتضي الفور قلنا هذا الأمر محمول على الأفضلية

النهي

والاول لكن الامور حسا ردعا اذ المفهوم من المسارعة والمسابقة انما هو
المبادرة الى ما يجوز التاخير فيه ولو سلم ان الامر بهما لوجوب الفور فلا
يلزم ان كل امر كذلك الا هو محل النزاع اذ الوجوب للمسارعة والمسابقة
ليس بنفس الامر بل هو امر منفصل عنه قال القاضي ابو بكر ما يعلم في
الواجب الموسع وهو ان حكم فعل المامور به والعزم عليه حكم خصال
الكفارة وجوابه ما يعلم من ان القطع حاصل بان المكلف انما ياتي
بالفعل لكونه مامورا به لا لكونه احد الامرين احدهما واجب ووجوب
العزم في كل واجب من احكام الايمان كما مر لا لانه بدل عن الواجب
اذ لو كان بدلا لسقط به المبدل قوله الامام الطلب متحقق الخ احتج
امام الحرمين بان طلب الفعل من المامور متحقق وجواز التاخير مشكوك
فوجب عليه البدار على الفور ليخرج عن العهدة يقينا واجيب بانه لا نسلم
ان التاخير مشكوك فان مطلق صيغة الامر يدل على طلب الفعل
والاختصاص لها بزمان فكيفما اتى به المكلف يصدق عليه انه امتثل وفي
صحة نقل هذا الاحتجاج عن امام الحرمين على الوجه المذكور نظر اذ قال في
برهانه فالذي نقطع به ان الطالب مهما اتى بالفعل فانه يحكم الصيغة المطلقة
موقع المطلوب انما التوقف في امر اخر وهو انه اذا بادر هل يقطع بانه اخر
مفهوم التاخير ممتثل اصل المطلوب وهو يتعرض للاثم بالتاخير ففيه التوقف
واما قضية التوقف في ان المؤخر هل يكون كمن يوقع ما طلب منه وراء الوقت
الذي يتوقت به الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا بعيد لان الصيغة
المطلقة مسلم ولا اختصاص لها بزمان مسلم اختيار امام الحرمين
والغزالي رحمهما الله ان الامر بشيء معين ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه
عقلا وقال القاضي ابو بكر ومن تابعه ان الامر بالشيء نهي عن ضده بمعنى
ان الامر بالشيء عين النهي الكل عن ضده ثم قال في اخر مصنفاته ان الامر
ليس عين النهي عن الضد لكن يتضمنه ويقتضيه قوله ثم اقتصر قوم الى اختلفوا ٢
في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده كما ان الامر به نهي عن ضده فاقتصر قوم

[هامش: من انه يجب في خصال الكفارة احد الامور فكذلك هنا يجب احد الامرين من الفعل او العزم ع]

[هامش: والا فعلى العزم]

٤

١١٦

على القول بان الامر به نهي عن ضده وسكتوا عن طرده في النهي وقال القاضي
والنهي كذلك فيهما معناه ان النهي عن الشيء عين الامر بضده في احد قوليه وفي
قوله الاخر ليس عينه ولكن يتضمنه كما قال في الامر وعند المعتزلة الامر ٢
عبارة عن صيغة افعل والنهي عن صيغة لا تفعل وهما متغايران قطعا وانما
الخلاف بينهم في ان الامر من جهة المعنى هل يقتضي النهي عن الضد فمنهم
من قال بذلك ومنهم من منع منه ثم منهم من فصل وخص امر الايجاب باقتضاء
الكل النهي عن الضد دون امر الندب لنا لو كان الامر بالشيء عين النهي
عن ضده او يتضمنه لم يحصل الامر بدون تعقل الضد وتعقل الكف عنه
واللازم منتف فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو كان الامر عين النهي عن الضد
وكان النهي عن الضد يستدعي تعقل الضد والامر النهي عن الشيء مع علم الشعور
به ويستدعي تعقل الكف عن الضد لكونه مطلوب النهي فيلزم ان الامر
يستدعي تعقل الضد وتعقل الكف عنه فلم يحصل بدون تعقلهما
وكذلك لو كان الامر يتضمن النهي فكلما وجد الامر وجد النهي عن الضد
وكلما وجد النهي عن الضد وجد تعقل الضد والكف عنه فيلزم ان كلما
وجد الامر وجد تعقل الضد والكف عنه فلم يحصل بدون تعقلهما واما
بيان نفي اللازم فلانا نقطع بان الامر قد يامر بالفعل مع الذهول عن
الضد وعن الكف عنه واعترض بان المراد الضد العام وهو الترك
وتعقله حاصل وان جاز الذهول عن موارده الوجودية لانه لو كان
عليه الى الان البحث على الفعل المامور به الى شغله به لم يطلبه
الامر لكونه تحصيلا للحاصل ولو لم يكن عليه لكان على عزم فالامر
به يكون طلبا للترك في عزم فالترك متعقل واجيب بان طلب الفعل منه
انما هو في المستقبل فيجوز ذهول الامر حال الامر عن الترك ولو سلم
عدم جواز الذهول عنه فالكف واضح الى جواز الذهول عنه قال
القاضي ابو بكر الامر بالشيء طلب ترك ضده وطلب ترك الضد نهي فالامر
بالشيء نهي عن ضده لانه لو لم يقتض اياه لكان امتثاله او ضده الخ

[هامش: يعني ترك جميع الاضداد من الافعال ع]

[هامش: [illegible]]

لانهما اما ان يتساويا في صفات النفس او لم يتساويا فان كان الاول لزم التماثل وان كان الثاني فاما ان يتنافيا بانفسهما او لم يتنافيا فان كان الاول لزم التضاد وان كان الثاني لزم الخلاف وهذه الاقسام كلها باطلة لانهما لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا لاستحالة اجتماع المتماثلات وامتناع اجتماع الضدين ولكن الامر بالشيء والنهي عن ضده يجتمعان مطلقا والاتفاق فلا يكونان مثلين ولا ضدين ولو كانا خلافين لجاز صدق احدهما مع ضد الاخر وخلافه لانه حكم الخلافين كالعلم والارادة فانهما خلافان ويصدق كل واحد منهما مع الاخر ومع ضده وخلافه اذ يجوز صدق العلم بالشيء مع الكراهة المضادة للارادة ومع العزم المخالف للارادة ويكون صدق ارادة الشيء مع الظن المضاد للعلم به ومع العزم المخالف للعلم وذلك يستحيل فيما نحن فيه لان الامر بالحركة خلاف النهي عن السكون على ما وضع به المعترض والامر بالسكون ضد النهي عنه ويستحيل صدق الامر بالحركة مع الامر بالسكون لانهما ضدان او فيه تكليف بالمحال واذا بطل الاقسام كلها تعين ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده واجيب بان القاضي لا يخلو اما ان اراد بطلب ترك ضده في قوله الامر بالشيء طلب ترك ضده طلب الكف عن الضد او اراد به طلب عين الفعل المامور به فان اراد به طلب الكف عن الضد فاخترنا القسم الثالث وهو ان الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافان ومنعنا عند ذلك انه يلزم من كونهما خلافين جواز صدق احدهما مع ضد الاخر فقد يكون كل واحد من الخلافين ضد الاخر كالظن والشك فانهما ضد العلم ويمتنع صدق كل واحد منهما معه فان اراد به طلب الفعل المامور به رجع النزاع لفظيا في تسمية الفعل المامور به تركا لضده ثم في تسمية طلبه نهيا ويكون شبه اللعب مثل قول القائل خوك ابن اخت خالتك واحتج القاضي على قوله الاول ايضا بان السكون عين ترك الحركة فطلب السكون الذي هو الامر عين

طلب ترك الحركة الذي هو النهي واجيب بانه لا نسلم ان السكون عين ترك الحركة بل هما امران متغايران متلازمان وان سلم اتحادهما فرجع النزاع لفظيا كما تقدم قوله النقض اي القائلين بان الامر بعين النهي احتج عليه بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل وهو الكف عن المامور به او فعل ضد المامور به واياما كان يستلزم النهي لان ما يذم على فعله يكون منهيا عنه واجيب بان ذلك مبني على ان الذم على الترك من معقول في امر الايجاب ولو فرض مجردا عن دليل خارج من جهة الشرع وعند فرضه مجردا لا نسلم انه من معقوله وان سلم انه من معقوله مطلقا فالذم انما هو الترك على انه لم يفعل لا على فعل هو كف عن المامور به او فعل ضده وان سلم ان الذم انما هو على فعل فذلك الفعل لا يجوز ان يكون فعل الضد لان فعل المباح هو فعل ضد الواجب ولا ذم عليه فيكون هو الكف عن المامور به والكف عن المامور به اذا كان مذموما يلزم ان يكون منهيا عنه فان النهي طلب كف عن فعل يذم عليه فلو كان الكف عن المامور به منهيا عنه لزم ان يكون النهي عنه طلب كف عن كف وذلك يؤدي الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر وهو باطل قطعا قالوا لا يتم الواجب الا بترك ضد المامور به وذلك الترك هو الكف عن ضده او فعل ضده فيكون مطلوبا للامر والترك المطلوب هو معنى النهي والجواب عنه ما تقدم في منع المسلم ما لا يتم الواجب الا به قوله الطاردون اي القائلون بان النهي عن الشيء امر بضده كما ان الامر به نهي عن ضده فمنهم في ذلك مستمسك القاضي ابي بكر وهو الدليل المتقدمان احدهما الوالكف النهي عن الشيء امر بضده لكان ضدا له او مثلا او خلافا الى اخره والثاني ان السكون عين ترك الحركة فالنهي عن السكون امر بالحركة وقد تقدم الجواب عنهما وقالوا ايضا النهي طلب ترك فعل وترك ذلك الفعل فعل ضده فيكون النهي عنه امرا بضده واجيب عنه بوجوه الاول انه يلزم من ذلك ان يكون الزنا واجبا من حيث انه ترك اللواط المنهي عنه وبالعكس وهو ان اللواط واجب من حيث انه ترك الزنا المنهي عنه

وذلك باطل قطعا الثاني انه يلزم نفي المباح بالكلية اذ كل مباح هو ضد حرام وهو باطل ايضا بالاتفاق الثالث ان النهي طلب الكف عن فعل لا طلب ضد معين مراد من اضداده لكون النهي عن الفعل امرا بذلك الضد المراد فان قلت النهي اذا كان طلب الكف والكف فعل فيكون النهي عنه امرا بالكف عنه قلت لا نجد دفع النزاع لفظيا اذ تسمية الكف ضدا فيهما امر واحد ولا يلزم ان يكون النهي نوعا من الامر ومن ثم قيل الامر طلب فعل لا كف حذرا من ان يكون النهي نوعا من الامر قوله الطارد دون في التضمن اي القائلون بان النهي يتضمن الامر كما ان الامر يتضمن النهي فالمراد المطلوب بالنهي وهو الكف عن الفعل المنهي الا بالتلبس باحد اضداده فالنهي عنه يتضمن الامر باحد اضداده كما ان المطلوب بالامر وهو الفعل لا يتم الا بالكف عن ضده فالامر به يتضمن النهي عن ضده واجيب عنه بالالزام القطعي وهو لزوم كون الزنا واجبا من حيث انه ترك لواط وبالعكس وبانه يلزم منه نفي المباح بالكلية اذ هو ضد الحرام قوله العارض الطرد اي الذي اقتصر على القول بان الامر نهي عن الضد ولم يقل ان النهي امر بالضد وانما فرق بين ذلك لاحد امور اربعة اما لان النهي طلب نفي الفعل ونفي الفعل اعم من فعل ضده والاعم لا يستلزم الاخص بخلاف الامر فانه لطلب الفعل وفعل الشيء اخص من عدم فعل ضده والاخص يستلزم الاعم واما للالزام القطعي الذي تقدم تقريره واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك والترك فعل عنده والفعل المذموم يكون منهيا عنه فامر الايجاب يستلزم النهي والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لان الامر طلب فعل لا كف واما لانه يؤدي الى ابطال المباح بالكلية وهو باطل قوله المخصص الوجوب للامرين الاخيرين اي الذي خص امر الايجاب بكونه نهيا عن الضد دون امر الندب اما خصه للامرين الاخيرين احدهما ان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك الى اخره والاخر ان مطلق الامر لو استلزم النهي لادى الى ابطال المباح بالكلية فخص امر الايجاب بكونه نهيا عن الاضداد لكونها مانعة من فعل الواجب بخلاف المندوب ولهذا فان

> اي ليس المراد من قولنا لا تتحرك الضد المعين المراد وهو السكون بل هذا النهي هو الكف عن فعل مطلقا ع

> [illegible]

> فيما لا يتم الواجب الا به فهو واجب

اضداد

اضداد المندوب من الافعال المباحة غير منهي عنها قال مسلم الاجزاء الامتثال الى اخره اعلم ان الاجزاء تارة يطلق بمعنى الامتثال عندنا اي الماموريه بالمامور به نفاد اجزاء اي امتثل الامر وخرج عن عهدته وتارة يطلق بمعنى اسقاط القضاء فيقال اجزاه اي اسقط عنه القضاء فان فسر بالمعنى الاول فالاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يحققه اتفاقا اي يحقق الاجزاء بمعنى الامتثال والخروج عن عهدة الامر بالاتفاق وان فسر بالمعنى الثاني وهو قوله وقيل الاجزاء اسقاط القضاء فالاتيان بالمامور به يستلزم الاجزاء بهذا المعنى لانه محقق له وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه ايضا بل يجوز ان يجب عليه القضاء مع اتيانه بالمامور به لنا لو لم يستلزمه لم يعلم امتثال ابدا لعدم تحقق حصوله وقد علم اتفاقا وايضا فان القضاء استدراك لما فات من مصلحة الاداء ولم يفت منه شيء اذ الغرض انه اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به بلا خلل ونقص فيوجب عليه استدراك ما قد حصل فيكون تحصيلا للحاصل قالوا لو كان الاتيان بالمامور به مستلزما لسقوط القضاء لكان المصلي بظن الطهارة اتيا او ساقطا عنه القضاء اذا تبين انه كان محدثا وذلك لانه ان كان مامورا بالصلوة مع الطهارة حقيقة لكان اتيا بصلوته حيث انه محدثا وان كان مامورا بالصلوة على حسب حاله فقد اتى به على الوجه الذي امر به فيكون القضاء ساقطا عنه ولكن لم يأت ولا يسقط عنه اجماعا واجيب بانه لا نسلم عدم سقوطه عنه اجماعا على تقدير انه اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به والخلاف فيه ولئن سلمنا وجوب القضاء عليه مع انه اتى بالمامور به ولكن الواجب عليه مثل ما اتى به وانما هو بامر اخر عند تبين حدثه لا بالامر الاول الذي هو محل النزاع فانا لا ننكر ورود امر اخر بمعنى ايجاب مثل ما اتى به اولا قوله وان اتمام الحج الفاسد واضح اي وجوب اتمام الحج الفاسد ووجوب قضائه واضح في ان كل واحد منهما بامر اخر قال مسلم صيغة الامر بعد الحظر للاباحة على الاصح الى اخره اي قوله القائلون بان صيغة الامر للوجوب اختلفوا في انها اذا وردت بعد الحظر هل يكون للوجوب او يكون للاباحة والحظر السابق مانعا من حملها على الوجوب فاكثر الفقهاء على انها للاباحة واحتجوا بان غالب

هذه الصيغة الواردة في الشرع بعد الحظر انما هي للاباحة مثل قوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن
من حيث امركم الله وقد وردت ايضا بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عليه السلام للحائض اذا ادبرت الحيضة
فاغتسلي وصلي الا ان ورودها للاباحة بعد الحظر الا انه اغلب واكثر فجعلها
حقيقة فيها اولى والظاهر القائلون بالوجوب قالوا صيغة الامر للوجوب والحظر
لا يصلح مانعا من اجرائها على موجبها ان يكون حقيقة فيه بان الحظر لا يصلح مانعا لانه
لو كان مانعا لامتنع التصريح بالوجوب ولكن لا يمتنع ان يقول الشارع اوجبت عليك
هذا الفعل بعد ان كان محرما بالاجماع واجيب بان التصريح قد يكون بخلاف الظاهر
والظاهر انها للاباحة لغلبة ورودها لها قال مسئلة القضاء بامر جديد
وبعض الفقهاء بالاول الاخر قال ابو الحسن ان وجوب قضاء ما فات
اداؤه في وقته المقدر انما هو بامر جديد وقالت الحنابلة وبعض الفقهاء انه يجب بالامر
الاول الذي وجب به الاداء لنا لو وجب القضاء بالامر الاول لكان الامر الاول
مقتضيا للقضاء ولكن لا يقتضيه لانه لو قال صم يوم الخميس فانه امر بصوم الخميس
ولا يقتضي صوم يوم اخر من الجمعة وغيرها لانه لم يتناوله لفظا ولا عرفا وما لم يتناوله الامر
لا يقتضيه كان الامر باتيان الحجة في الاماكن والمواقف المعينة لم يتناول مكانا اخر
لم يقتض الاتيان فيه وايضا لو اقتضى الامر الاول القضاء لكان متناولا للوقت
الذي يقضي فيه وحينئذ يكون ادا لا قضاء لانه فعل في وقته الذي امر فيه وايضا لو كان
الامر المقيد بوقت يقتضي ايقاع الفعل في غير ذلك الوقت لكان الايقاع في غير ذلك
الوقت مساويا للايقاع في ذلك الوقت وحينئذ لم يبق فائدة في تقييد الامر
باحد الوقتين دون الاخر قالوا الزمان ظرف ومقتضى الامر انما هو ايقاع الفعل
والمصالح متعلقة بفعل المكلف والظرف انما هو من ضروراته لانه مطلوب فاختلاله
لا يوثر في سقوط مقتضى الامر ورد بان الكلام في امر مقيد بوقت لو قدم الفعل
عليه لم يصح فيكون لخصوص الوقت فايدة والا لصح الفعل قبله ولكن لم يصح قالوا
العبادة حق الله تعالى والوقت المقدر كالاجل لها ففوات اجلها لا يوجب سقوطها

كما ان فوات اجل الدين الذي هو حق الادمي لا يوجب سقوطه ورد هذا القياس
بانه قيل لانسلم ان الوقت اجل للعبادة كاجل الدين فان اجل الدين عبارة عن مهلة
من لا يجب الادا فيها وبمضيها يجب ولا ياثم والوقت المقدر للعبادة يجب فيه الادا
وبمضيه قبل الادا ياثم ورد ايضا بانه يلزم من ان فعل العبادة قبل وقتها المقدر
لا يصح بخلاف ادا الدين فانه يجوز قبل وقته قالوا اذا كان القضاء بامر جديد يكون
ادا ولا معنى لتسميته قضاء قلنا انما سمي قضاء لانه يجب استدراكا لما فات من مصلحة
الفعل المامور به اولا مسئلة الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء
وقال قوم امر به لنا لو كان امرا به لكان قول العاقل لغيره مر عبدك بكذا امرا لعبد
الغير فيكون متعديا ومعلوم ان ذلك لا يعد تعديا وايضا لو كان كذلك لكان قولك
لغيرك مر غلامك بكذا تناقض قولك للعبد لا تفعل ولا تطعه وذلك لا يعد تناقضا
في كلامك قالوا فهم ذلك من امر الله ورسوله قل اطيعوا الله وقل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني وقل تعالوا اتل ما حرم ربكم وايضا لو قال الملك لوزيره قل للرعية افعلوا
كذا فهم منه امر الملك للرعية بذلك فدل على ان الامر بالامر بالشيء امر به قلنا
انما فهم ذلك من امر اخر وهو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه ولهذا قوله عليه السلام
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع لا يقتضي الوجوب على الصبي لكونه غير مراد من
الاية واما فهم الامر من قول الملك لوزيره انما هو لحصول العلم بانه امر الرعية
بامتثاله لكونه مبلغا لامره لا لان الامر بالشيء امر به قال مسئلة اذا امر بفعل
مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية اولا
مثلا اذا قال القائل لغيره بع هذا الثوب فليس مطلوبه الماهية المسماة بالبيع المشترك
بين البيع بثمن المثل وبين البيع بدون ثمن المثل وبالزيادة عليه بل المطلوب البيع
الجزئي الذي يمكن وجوده في الخارج والدليل عليه ان الماهية المشتركة يستحيل
وجودها في الاعيان لانه لو وجدت في الاعيان لكانت شيئا واحدا مشخصا فوجوده
في جزئياتها يلزم ان يكون كليا جزئيا معا وهو محال واذا استحال وجودها في الاعيان
فالامر بها يكون تكليفا بما لا يطاق وهو غير جائز فثبت ان المطلوب من الامر
المطلق الفعل الممكن المطابق للماهية لا نفس الماهية المشتركة ولقائل ان يقول

عبدكم

اذ هو تصرف في عبد غيره بغير اذنه ح

نسلم ان كونه كليا جزئيا معا محال فان الجنس المتوسط اذ هو كلي باعتبار ما تحته
جزئي باعتبار ما فوقه وقد وقع الاعتباران معا قال الامام فخر الدين الامر بالماهية
الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها فالامر بالبيع ليس امرا بالبيع بالغبن الفاحش
ولا بالثمن المساوي لان هذين النوعين يشتركان في مسمى البيع ويتميز كل واحد
منهما عن صاحبه بخصوص كونه واقعا بثمن المثل او بالغبن الفاحش وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فالامر بالجنس ليس امرا بشيء من انواعه بل اذا دلت
القرينة على الرضا ببعض انواعه حمل اللفظ عليه وكذلك الوكيل بالبيع المطلق
يملك البيع بثمن المثل لقيام القرينة الدالة على الرضا به بسبب العرف اعلم
ان البيع باعتبار كليته ثلاثة امور احدها الكلي الطبيعي وهو البيع من حيث هو هو
والثاني كونه كليا وهو الكلي المنطقي وهو مغاير للاول لان الكلي هو الكون
معا والثالث المركب منهما وهو الكلي العقلي وهو مغاير لهما اذ المركب غير كل واحد
من اجزائه فالاول هو البيع من حيث هو هو لا شك في وجوده في الاعيان اذ هو
جزء لهذا البيع الموجود في الاعيان وجزء الموجود في الاعيان موجود في الاعيان
لا محالة فالامر به ليس امرا بالمستحيل وقوعه ولا امرا بالجزئيات الا ان الامتثال
به يتوقف على ادخال واحد منها في الوجود فان قلنا ان الامر بالشيء امر بما لا يتم
الا به فالامر به امر بواحد من جزئياته والقرينة الموقفة تعينه والا فلا واما الامر
بالكليين الاخيرين فهو امر بالمحال اذ ادخالهما في الوجود غير مقدور للمكلف
قال مسلم الامران المتعاقبان الى آخره اقول الامران المتعاقبان اما ان
يكونا متماثلين او مختلفين فان كانا متخالفين فلا خلاف في اقتضائهما المامورين
سواء كان الثاني معطوفا كقوله صلوا صم وصل او لم يكن كقوله صم صل وسواء
امكن الجمع بينهما كالصوم والصلوة او لا يمكن كالصلوة واداء الزكوة المعارضة
في حالة الصلوة وان كانا متماثلين فالمامور به ان لم يقبل التكرار كان الامر
الثاني تاكيدا للاول سواء كان معطوفا كقوله صم هذا اليوم وصم هذا اليوم
او لم يكن كقوله صم هذا اليوم صم هذا اليوم وان قبل التكرار ولا عادة
تمنع من التكرار ولا الثاني معرفا باللام ولا معطوفا على الاول كقوله صل ركعتين

صل ركعتين اختلفوا فيه وقيل يعمل بهما اي يلزم العمل بمعنى الامرين وهو
قول القاضي عبد الجبار مصيرا منه الى ان الامر الثاني لو انفرد لاقتضى الاتيان
بمقتضاه فكذا اذا تقدمه امر اخر والاتفاق لا يختلف وقيل الامر الثاني
تاكيد للاول وقيل بالوقف وهو قول ابي الحسين البصري لتردده بين
حمل الامر الثاني على مقتضاه وبين حمله على التاكيد والمختار الاول وهو
قول القاضي لان الامر الثاني لو حمل على مقتضاه لكان فائدته التاسيس
والتاكيد ولو حمل على مقتضى الامر الاول لكان فائدته التاكيد
فرع فحمله على الفائدة الاصلية اولى من حمله على الفائدة الفرعية وقوله
الثاني الى الفائدة حمله على التاكيد احتج عليه بان وقوع الكلام كثير
في التاكيد والاصل براءة الذمة عن الزائد على مقتضى الامر الاول فحمل
الامر الثاني على التاكيد اولى اذ يلزم من حمله على الزائد مخالفة براءة
الذمة الاصلية وهو معارض بانه يلزم من حمله على التاكيد مخالفة ظاهر
الامر واما ان كانت العادة تمنع من التكرار كقول السيد لعبده اسقني
ماء اسقني ماء او كان الثاني معرفا باللام كقوله صم يوما صم اليوم ولا عطف
فلا خلاف ان الثاني تاكيد للاول وان كان الثاني معطوفا والعادة
تمنع من التكرار ولا الثاني معرفا كقوله صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل ههنا
بمقتضى الامرين ارجح مما لا عطف فيه لوجود مرجح اخر وهو حرف العطف الدال
على المغايرة اذ الشيء لا يعطف على نفسه وان كانت العادة تمنع من التكرار
او الثاني معرفا مع العطف كقوله اسقني ماء واسقني ماء او صم يوما وصم اليوم
فقد تعارض ظاهر حرف العطف الدال على التكرار مع العادة المانعة
منه او مع لام التعريف ويبقى الامر على ما ذكرنا فيما لا عطف فيه ولا لام تعريف
ولا عادة مانعة من التكرار واما ان اجتمع التعريف والعادة المانعة من
التكرار في معارضة حرف العطف كقوله اسقني ماء واسقني الماء فالظاهر
الوقف لان حرف العطف مع رجحان التاسيس واقع في مقابلة العادة المانعة
من التكرار مع لام التعريف وقد يترجح احد الامرين بما يعرض له من مرجحات

اخر وهذا اخر شرح كلامه في الامر والان الكلام في النهي قال

النهي اقتضا كف عن فعل على جهة الاستعلا فقوله اقتضا كف احترز به عما لا يقتضي

الكف من اقسام الكلام وغيرها وقوله عن فعل احترز به عما يقتضي الكف عن ترك وهو الامر

وقوله على جهة الاستعلا احترز به عن طلب الكف عن الفعل على جهة الدعا والالتماس

ولما كان النهي مقابلا للامر وكل ما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة

من المزيف والمختار فقد قيل مقابله في حد النهي والكلام في ان النهي على اصولنا

هل له صيغة تخصه وان صيغة لا تفعل وان وردت على وجوه ودل التحريم والكراهة

والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا

والدعا كقوله ربنا لا تزغ قلوبنا واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد

كقوله لا تسألوا عن اشيا حقيقة في طلب الترك واستعماله ومجاز فيما عداه

كما تقدم في صيغة الامر وكذلك الخلاف في ظهور صيغة النهي في الحظر دون الكراهة

وبالعكس او مشترك بينهما او موقوف فما تقدم في صيغة الامر قوله وحكمها

التكرار والفور ان حكم صيغة النهي امران احدهما التكرار على المشهور

حتى يجب الانتها دائما والاخر الفور حتى يجب الانتها في الحال قوله وفي عرف

بعدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ الاجماع اي اذا وردت صيغة النهي بعد الوجوب

فهل يكون تقدم الوجوب عليها قرينة لاقتضائها الحظر نقل الاستاذ ابو اسحق

الاجماع على ذلك وقال امام الحرمين لست ادري ذلك مسلما اما انا فاسحب ذيل

الوقف عليه كان في صيغة الامر بعد الحظر قوله وله مسائل مختصة اي

وللنهي مسائل مختصة به فلا تعلق لها في مقابلاته من مسائل الامر منها

ان النهي عن الشي لعينه يدل على الفساد شرعا لا لغة وهذا هو الذي اختاره

الامدي وقال الاعرج خلافا فانه ان لم يكن لغيره لا يفسد كالنهي عن البيع في وقت

النداء يوم الجمعة الا ما نقل عن مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين وقيل

النهي عن الشي لعينه يدل على الفساد لغة وقال ابو الحسين البصري

النهي في العبادات يدل على عدم اجزائها وفي المعاملات لا يدل على عدم

كونها سببا للملك واحكامه وهو المراد بقوله بالثاني الاجزاء لا السببية

اي

قال الحلي لا ينعكس هذا الحد بقولنا كف عن الزنا لانه نهي بقولنا عن ... فعل مشتق من المقتضي ... لا اثر في ان الزنا مشتق منه ... الزنا ليس مشتقا من الكف ... لا يقولنا كف عن كف ... الصلوة لان الكف عن ...

اي بالثاني الاجزا وقيل النهي يدل على الصحة اما انه لا يدل على الفساد لغة

فلان فساد النهي عبارة عن سلب احكامه واللفظ لا يدل الا على المنع من الفعل

واحدهما مغاير للاخر فليس في اللفظ ما يدل على سلب الحكم من جهة اللغة قطعا

واما انه يدل على الفساد شرعا فلان العلما لم يزالوا يستدلون على الفساد

بالنهي في الربويات والانكحة وغيرها كاستدلال الصحابة على فساد عقود الربا

بقوله تعالى وذروا ما بقي من الربا وبقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق

بالورق الحديث الى اخره ومنه استدلال ابن عمر على فساد نكاح المشركات

بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا وايضا لو لم

يفسد المنهي عنه لزم من نفيه حكمة للنهي ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل

فالملزوم مثله بيان الملازمة انه على تقدير عدم الفساد لا بد ان يكون

في صحته حكمة والا لكان حكم الشارع بصحته عبثا وكذا النهي لا بد ان يكون

فيه حكمة والا لكان نهي الشارع عنه عبثا فالمنهي عنه ان كان منفيا لزم حكمة

النهي وان كان ثابتا لزم حكمة الصحة بيان بطلان اللازم انه لو لزم من ثبوت

المنهي عنه حكمة الصحة فلا يخلو اما ان يكون حكمة النهي مساوية لحكمة الصحة

او مرجوحة او راجحة لا جائز ان تكون مساوية او مرجوحة لان النهي الخالي

عن الحكمة الراجحة عبث ولا جائز ان تكون راجحة لان حكمة الصحة حينئذ

مرجوحة فيمتنع الصحة لان الحكم بالصحة الخالية عن الحكمة الراجحة عبث

واذا امتنعت الصحة فيكون فاسدا والتقدير عدم فساده هذا خلف وكذا

نقول لو لزم من نفي المنهي عنه حكمة النهي فاما ان تكون مساوية لحكمة الصحة

او مرجوحة او راجحة والكل باطل لما تقدم قوله اللغة اي القائلون بان

النهي يدل على الفساد لغة احتجوا بان العلما لم تزل يستدلون على فساد المنهي

عنه بصيغة النهي فيما ذكرتم من النصوص نحو قوله تعالى وذروا ما بقي من الربا

ولا تنكحوا المشركات ولا تبيعوا الذهب بالذهب وايضا قال الرسول عليه السلام

من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد اي مردود والنهي ليس من الدين

فكان مردودا والمردود ليس بصحيح واجيب بانهم انما استدلوا بالنهي

النصوص على الفساد لفهمهم الفساد منها من جهة الشرع لا من جهة اللغة
بما علم من ان لفظ النهي لا يدل الا على المنع من الفعل وفساد الشيء عبارة عن
سلب احكامه واحدهما غير الآخر ومعنى قوله عليه السلام من ادخل في ديننا ما ليس
منه فهو رد ان الفاعل مردود اي غير مثاب على فعله فلا دلالة فيه على الفساد
قالوا الامر يقتضي الصحة والنهي نقيض الامر فيقتضي نقيض الصحة وهو الفساد
واجيب بان الامر لا يقتضي الصحة من جهة اللغة بل يقتضي من جهة الشرع ولو سلم
فلا يلزم اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد ولو سلم
فانما يلزم ان لا يكون النهي مقتضيا للصحة لا انه يقتضي الفساد قوله الثاني
اي الثاني لكون النهي يدل على الفساد شرعا قالوا لو دل على الفساد لناقض
قول الشارع بتصريحه بالصحة ولكن لم يناقض لانه لو قال نهيتك عن الربوا
بعينه فان فعلت ولو فعلت صح وثبت الملك ونهيتك عن ذبح شاة الغير بغير اذنه
ولكن لو فعلت حلت الذبيحة وكان ذلك سببا للحل لا يكون في ذلك تناقض قطعا
واجيب بمنع الملازمة بما سبق من ان التصريح قد يكون بخلاف الظاهر ولو سلم
فلا نسلم انه لا تناقض في النهي عن الربوا بعينه مع التصريح بصحته بل يكون لما
سبق من انه يوضح لزوم صحة الصحة وحكمة النهي وهما نقيضان التناقض
قوله القائل يدل على الصحة اعلم انه نقل ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد
بن الحسن ان النهي عن الشيء يدل على صحته واستدل عليه بان النهي عن صوم
يوم النحر لو لم يدل على صحته لكان صوم يوم النحر غير شرعي ولكنه شرعي
فيكون صحيحا بيان الملازمة انه لو لم يصح صوم يوم النحر لم يكن صوما واذا لم
يكن صوما لم يكن صوما شرعا واما بيان نفي اللازم فلان الامر يقتضي
مامورا به يمكن امتثاله فكذا النهي يقتضي منهيا عنه يمكن ارتكابه فصوم يوم النحر
اذا نهي عنه يقتضي ان يمكن ارتكابه ويكون صوما واسم الصوم الشرعي يوجب
حمله على موضوعه الشرعي واجيب بان الاسم الشرعي ليس معناه المعتبر
في المنهيات بدليل قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك ونهيه عن بيع الملاقيح والمضامين
وبيع حبل الحبلة فان امثال هذه المنهيات مما لا ينعقد ولا يصح اصلا لانتفاء شروط

كالصلوة والطهر فانهما متنافيان في بعض احكامهما ومشتركان في اشتراكهما او في اتفاقهما في الوجوب لكونهما مطهرة

كنز الكرماني ان ما منقوض لذكر مهمتان

صحتها

صحتها فلم يعتبر فيه المعنى الشرعي وايضا لو اعتبر المعنى الشرعي للزم دخول
الوضوء وغيره من شرائط الصلوة في مسماها لان الصلوة مع انتفاء شرائطها
لا تسمى صلوة شرعيا قالوا لو كان انعقاد صوم يوم النحر ممتنعا لم يمنع منه
فان الممتنع لا ينهى عنه كما لا يومر به فلا يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر واجيب
بانه انما صار ممتنعا للنهي لا انه كان ممتنعا قبله وايضا فانه معارض بقوله ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم ودعي الصلوة ايام اقرائك فانه ممتنع ومنهي عنه قوله
وقولهم حمله على اللغوي يدفعهم في مخالفة ان الممتنع لا يمنع اي قولهم يحمل
النهي في هذه الصور على المفهوم اللغوي يوقعهم في مخالفة قولهم ان
الممتنع لا يمنع وذلك لان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم معناه اللغوي ولا تطؤا
ما وطئ اباؤكم ووطي موطوءة الاب لا يجوز فيكون ممتنعا فيكون منهيا
عنه مع انه ممتنع قال المصنف هو متعذر في الحائض الا ان حمل النهي على المعنى
اللغوي متعذر في صورة الحائض لان قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك معناه
اللغوي دعي الدعاء ايام الاقراء غير منهي عنه اتفاقا قال المصنف النهي عن
الشيء لوصفه كذلك اي يدل على فساد المنهي عنه شرعا كما سلم المنقوم خلافا
للاكثر وقال الشافعي رضي النهي عن الشيء لوصفه يضاد وجوب اصله يعني ظاهرا
حتى لو ورد نهي الكراهة كالنهي عن الصلوة في الحمام ومقارعة الطريق والمقبرة
مؤول بانه خولف في هذه الصور بدليل منفصل وما ليس عن ذلك يبقى على
ظاهره اذ لو عمل بظاهره يستلزم التأويل فورد نهي الكراهة وقال ابو حنيفة
رض النهي عن الشيء لوصفه يدل على فساد الوصف لا على فساد المنهي عنه
لنا ان استدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد ونحوه بالنهي دليل
على ان النهي عن الشيء لوصفه دال على فساد المنهي عنه وايضا ما تقدم من النهي
دليل على فساده وهو انه لو لم يفسد المنهي عنه لزم من نفيه حكمة للنهي ومن
ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل على ما مر قالوا لو دل النهي عن الشيء لوصفه
على فساد المنهي عنه لناقض قول الشارع بتصريحه بالصحة واللازم باطل
ولان طلاق الحائض منهي عنه لوصف الحيض وهو معتبر ولا تناقض فيه

وكذا في شاه الغير بغير اذنه منهي عنه ولو فعل لحلت الذبيحة والمغير
ذلك واجيب بان النهي عن الشي لوصفه ظاهر في فساد المنهي عنه وانما خولف
في هذه الصور لدليل منفصل صرف النهي عن ظاهره وما ذكره كذلك سي
عا طاس مسلم النهي عن الشي يقتضي دوام الانتهاء عنه ظاهرا خلافا
لبعض الناس لنا ان العلما لم يزل يستدلون بالنهي عن الربا وشرب الخمر
ونحوها على دوام الحرمة مع اختلاف الاوقات وذلك يقتضي اجماعهم على ان
النهي عن الشي يقتضي دوام الانتهاء عنه وايضا لو قال السيد لعبده لا تفعل
كذا مجردا عن القراين فلو فعله في اي وقت فرض بعد عاصيا مستحقا
للذم قالوا هذا منقوض بنهي الحايض عن الصلوة والصوم فانه ليس للدوام
قلنا هذا النهي مقيد بايام الاقرا وكلامنا في النهي المطلق المجرد عن جميع القراين

لقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائكم

وهذا اخر شرح كلامه في النهي ثم الكلام في العام والخاص قال
ابو الحسين البصري العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع لفظ كالجنس
للعام وغيره فقوله المستغرق لجميع ما يصلح له خرج منه النكرات كلفظ رجل
فانه يصلح لكل واحد من افراد الرجال ولا يستغرقهم وكذا لفظ رجلان ورجال
يصلح لكل اثنين وثلثة ولا يفيد الاستغراق وكذا لفظ العدد نحو خمسة يصلح لكل
خمسة ولا يفيد الاستغراق وقال المولف هذا الحد ليس بمانع لان نحو عشرة
ونحو ضرب زيد عمرا يدخل فيه وليس بعام وفيه نظر لان لفظ عشرة صالح لكل عشرة
وليس مستغرقا لجميع العشرات فلا يدخل في هذا الحد وكذا ضرب زيد عمرا الصالح
للكل بصدور ضرب زيد على عمرو وليس مستغرقا لجميع الضربات التي صدرت منه
عليه وقال الغزالي رحمه الله العام هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة
على شيين فصاعدا فقوله اللفظ جنس وفيه اشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ
دون المعاني وقوله الواحد احترازا عن نحو ضرب زيد عمرا وقوله الدال احتراز
عن المهمل وقوله من جهة واحدة احترازا عن الدال من جهتين كالنكاح فانه دال
على العقد من جهة الشرع وعلى الوطي من جهة اللغة وقوله على شيين احترازا عن نحو
رجل قال المولف وهذا الحد ليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل

منه لان مدلولها ليس بشي عنده وعند اهل الحق وهما لفظان عامان وفيه
نظر لان المراد من قولنا المعدوم ليس بشي انه ليس بثابت الذات متقررة في
الخارج منفكة عن صفة الوجود وذلك لا يستلزم نفي اطلاق الشي على المعدوم
مطلقا لجواز اطلاقه على المعدوم في الذهن وقوله والموصولات ايضا هذا
الحد ليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل وخروج الموصولات بصلاتها منه
فانها ليست بلفظ واحد مع انها عام فان العموم في قولك الذي ياتيني فله درهم
انما هو مستفاد من المجموع المركب من الموصول والصلة لا من الموصول فقط
وفيه نظر لانا لا نسلم ان العموم فيه مستفاد من المجموع بل هو مستفاد من الموصول
فقط فانه صلة الذي مركب من الالف واللام وقد اجيب بان العموم مستفاد
من احدهما مع ان الواحد يطلق على المفرد والمفرد في اصطلاح النحاة يطلق
على ما عدا الجملة والموصول مع صلته ليس بجملة بل هو جز الجملة فيصدق عليه
انه لفظ واحد قوله ولانه يلزم ان هذا الحد ليس بجامع ولا مانع لان
كل شي يدخل فيه مع انه ليس بعام ولان كل موجود وشي يدخل فيه مع ان كل
واحد منها ليس بعام وقد يلزم هذين الوجهين الغزالي ان المعهود كالرجال
للمعهودين والنكرة كرجال عام وقوله والاولى ان يقال في حد
العام انه ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت المسميات فيه مطلقا
ضربة فقال ما دل ليشمل الالفاظ والمعاني مفردا ومركبا وقال على مسميات
ليعم الموجود والمعدوم والمجهول وليخرج ما دل على مسمى واحد كزيد
وعلى مسميين كرجلان ورجال باعتبار امر اشتركت المسميات فيه ليخرج
نحو عشرة فان تسميتها لافرادها ليست باعتبار امر مشترك بينها وكذا الالفاظ
المشتركة فان تسمية عين للذهب والزانية والشمس ليست باعتبار امر
مشترك بينها وكذا لفظ عشرة ولفظ متعدد وقال مطلقا ليخرج نحو
المسلمون المعهودين وقال ضربة ليخرج الاسم المنكر نحو رجل فان لفظ صالح
لاحاد الرجال ولكن لا شمولا ولهذا ضربه اي دفعة بل على سبيل البدل وقد دخل
في هذا الحد الجمع الموصوف لغير عهد سوا كان جمع قلة كالمسلمون او جمع كثرة

كالرجال او جمع المضاف كعبيدي ويدخل فيه ايضا الجموع المنكرة كرجال ومسلمين
في الاثبات المؤكدة بما مثل كل وجميع واسم الجنس اذا دخله الالف واللام لغير
عهد مثل الرجل خير من المراة والنكرة المنفية مثل لا رجل في الدار وما يكون
عاما فيمن يعقل وما لا يعقل اي في الجزاء او الاستفهام وما يكون عاما فيمن يعقل
دون غيره مثل من في الخبر والاستفهام وما يكون عاما فيما لا يعقل مثل ما ومتى
واين في الخبر والاستفهام وكذلك دخل فيه المعاني العامة كقولك عم المطر
والخصب او القحط البلاد فان مثل هذه الامور من المعاني لا من الالفاظ وكذا
الكليات الخمس قوله والخاص بخلافه اي بخلاف العام وفيه نظر لان المهمل
خلاف العام وليس بخاص فالاولى ان يقال الخاص ما دل دلالة مغايرة لدلالة
العام مسئلة العموم من عوارض الالفاظ حقيقة باجماع العلماء واما في المعاني
اختلفوا فمنهم من قال بعروضه لها مجازا ومنهم من نفاه مطلقا ومنهم من قال
انه في المعاني كما في الالفاظ وهو الصحيح وهذا هو المراد بقوله ثالثها الصحيح
كذلك لنا ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد وذلك متحقق في المعاني كعموم
المطر والخصب ونحوه ولذلك يقال عم المطر الاراضي وعم الخصب او القحط البلاد
واما ذلك فان هذه الامور من المعاني لا من الالفاظ وقد شاع اطلاق العموم
عليها والاصل في الاطلاق الحقيقة وكذلك المعاني الكلية لشمولها الجزئيات
المندرجة تحتها ومن نفاه قيل العام ما لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فان
قيل المراد من العام ان يكون لنا امر واحد هو بعينه شامل للامور
المتعددة وعموم المطر ليس كذلك لان كل جزء من المطر اختص بجزء من الارض
لا وجود له بالنسبة الى الجزء الآخر وكذلك الخصب والقحط يتعدد ان يتعدد محالهما
بخلاف اللفظ الواحد فانه لا يتعدد بتعدد مدلوله قلنا ليس العموم بهذا الشرط
الذي ذكرتم لغة سلمنا لكن انما يلزم منه عدم عروض العموم للمعاني الجزئية
الواقعة في الخارج لا لاشارات اليها فلم قلتم انه يمتنع عروضه للمعاني الكلية
المتصورة في الاذهان فان المتصور من معنى الصوت في الامر والنهي المجرد
عن الامور الموجبة لتشخصه مطابق لجزئياته مثل مطابقة اللفظ العام لمدلوله وكذا

اذ المراد عم لفظ المطر بل مدلوله

جميع الكليات الخمس فان المعنى المتصور من الجنس والنوع والفصل والعرض
العام والخاصة مطابق لجزئياتها مطابقة اللفظ العام لمدلوله قال مسئلة
الشافعي والمحققون للعموم صيغة اختلف العلماء في انه هل وضعت للعموم
صيغة خاصة تدل عليه ام لا فمنهم من قال لا ومنهم من قال بلى والخلاف
بين القائلين بها كالخلاف في ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز في الندب
او بالعكس او مشترك او موقوف ومنها اللجاج والجواب ههنا كالامر
في الامر قال الشافعي والمحققون من المعتزلة والفقهاء ان ما سبق ذكره من الصيغ
حقيقة في العموم مجاز في الخصوص وقال ارباب الخصوص بالعكس
وقيل انها مشتركة بينهما وهو احد قولي الاشعري وقيل بالوقف وهو قوله
الاخر واليه ذهب القاضي ابو بكر والواقفية توقفوا اما على معنى انا لا ندري انه
وضعت للعموم صيغة ام لا واما على معنى انا نعلم انه وضعت له صيغة ولكن
لا ندري احقيقة ام مجاز ومنهم من توقف في الاخبار والوعد والوعيد
دون الامر والنهي قوله ومن اسماء الشروط اي وصيغة العموم اسماء الشروط
والاستفهام كمن وما واي ومتى للزمان واين وحيث للمكان تقول من يكرمني
اكرمه شرطا ومن جاءك استفهاما وما رايته واياه شرطا وما جاء القوم استفهاما
واياما رايته ومتى جئتني اكرمتك واين تجلس اجلس وان كنت ومن صيغ
العموم الموصولة كقولك الذي ياتيني فله درهم ومنها الجمع المعرف بتعريف
جنس وما في معناها كالمسلمين واجمعين وكلهم ونحو ذلك ومنها المضاف
كعبيدي ومنها اسم الجنس اذا كان معرفا بتعريف جنس نحو الرجل خير
من المراة ومنها النكرة في النفي مثل لا رجل في الدار احتج القائلون بالعموم
عليه بانا نقطع ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا من الناس فضرب
واحدا عد مخالفا لسيده فلولا ان هذه الصيغة للعموم لما عد مخالفا
وايضا فانه لم يزل العلماء يستدلون بمثل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما والزانية والزاني واحل الله البيع وحرم الربوا ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم
فاستدلالهم بهذه الاية واجراؤهم على العموم مع عدم انكار بعضهم بعضا دل على

ان اسم الجنس المحلى بالالف واللام للعموم وكذلك استدلال الصحابة على ان فاطمة
من ابيها بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين حتى نقل
ابو بكر الصديق مخصصا وهو قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة يدل على ان المجموع المضاف للعموم وكذلك احتجاج عمر على ابي بكر في قتال
مانعي الزكوة بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم يدل على ان الجمع المعرف بلام الجنس
للعموم ويدل عليه ايضا احتجاج ابي بكر على الانصار لما طلبوا الامامة بقوله عليه السلام
الائمة من قريش ووافقه الكل على صحة هذا الاحتجاج ولما سمع عثمان قول
ان عر وكل نعيم لا محالة زائل كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول فلولا ان
وعين هذا على ان لفظ كل وما في معناه للعموم وكذلك اجراء الصحابة قوله عليه السلام
لا وصية لوارث ولا يرث القاتل ولا تنكح المرأة على عمتها ومن القى سلاحه فهو
آمن على عمومه من غير نكير وعدم التنكير يدل على العموم قوله فهم بالقراين
ان قالوا انا فهم العموم مما ذكرتم من الالفاظ بسبب القراين لا لمجرد اللفظ قلنا ذلك
يؤدي الى ان لا يثبت لفظ مدلول ظاهر ابدا لتجويز فهمه بسبب القراين والاتفاق
فيما لو قال السيد من دخل داري من عبيدي فهو حر او قال الزوج من دخلت
من نسائي فهي طالق فانه يعم الجميع وكذا لو ذكر بلفظ الى ومتى واين وحيث
وكذا لو قال اعتقت عبيدي وامائي فانه يحكم بعتق الجميع واما قال العبيد الذين
في ملكي لفلان كان ذلك اقرارا محكوما به في الجميع واستدل ايضا على العموم بانه من
المعاني الظاهرة الى معرفتها الحاجة بلفظ يدل عليها كغيره من الامور الجزئية
وذلك مما يحيل العادة على اهل اللغة مع توالي الاعصار عليهم اخلاءه عن لفظ
يخصه ويدل عليه ووضعهم ذلك لما هو دون العموم في الاهتمام به والحاجة
الى معرفته كالاسماء المترادفة واجيب بان ذلك منقوض بانواع الروائح
والطعوم فان اهل اللغة ما وضعوا لها اسماء تدل عليها مع مسيس الحاجة الى
معرفتها على انا لا نسلم انهم اخلوا ما يعرف العموم فان عندنا الالفاظ التي وقع
الخلاف فيها تدل عليه اما بجهة التواطؤ او الاشتراك فاستغنوا بذلك عن وضع لفظ

(هامش: لا انتشر ... التقادير في جميع الالفاظ الدالة على جميع المدلولات ولو اعتبر هذا لما بقي لفظ موضوع ... لمعنى ... بالاحتمال)

(هامش: الجامع)

١٢٥

له يخصه ويدل عليه حقيقة قوله الخصوص متيقن الى اخره ارباب الخصوص بان
تناول اللفظ للخصوص متيقن وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة للمتيقن اولى
ورد بان ذلك لا يدل على كونه مجازا في الزيادة والخلاف في انه لو اريد به الزيادة
لكان حقيقة او مجازا فان الثلثة متيقنة من لفظ العشرة ولا يوجب كونه مجازا
في الباقي على ان ذلك اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جايز كيف وان هذا الترجيح
معارض بانه لو كان مراد المتكلم العموم وحمل اللفظ على الخصوص لم يحصل
مراده ولو كان مراده الخصوص وحمل على العموم يحصل مراده وزيادة فحمله
على العموم احوط فكان اولى قالوا اكثر استعمال هذه الصيغ للخصوص دون
العموم ولذلك يقال لا عام الا وهو مخصص فجعل هذه الصيغة حقيقة لما هو
الاغلب اولى ورد بان احتياج تخصيصها الى الدليل يشعر بانها للعموم اذ
لو كان وضعها للخصوص لما كان تخصيصها لدليل وايضا فانما يكون ذلك
عند عدم الدليل الى ان يكون اللفظ حقيقة لما غلب استعماله اذا لم يدل
دليل على خلاف ذلك وههنا دل الدليل المذكور على خلافه وايضا لو كان
اللفظ حقيقة لما غلب استعماله فيه لكان لفظ الغائط حقيقة للخارج المستقذر
من الانسان لغلبة استعماله فيه ولكن ليس كذلك بل هو مجاز فيه وحقيقته
في الموضع المطمئن من الارض لغة قوله الاشتراك القائلون بالاشتراك
احتجوا بان هذه الصيغ اطلقت للعموم تارة وللخصوص اخرى والاصل في
الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينهما واجيب بان الاشتراك على خلاف
الاصل والاطلاق بالتفاهم على ما تقدم قوله الفارق الى الفارق بين الاخبار
وبين الامر والنهي التوقف احتج باجماع الامة على التكليف العام لجميع
المكلفين وذلك بالامر والنهي بخلاف الاخبار فانه ليس بتكليف واجيب
بان الامة ايضا اجمعوا على التكليف بمعرفة الاخبار العامة كقوله تعالى الله
خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد فانا مكلفون
بمعرفتها لان بذلك يحصل الاجتناب عن المعاصي والانقياد الى الطاعات
قال الجمع المنكر ليس بعام الى اخره قال بعموم الجمع المنكر

(هامش: وذلك يدل على كونها مجازا)

(هامش: من احتج من فرق بين الامر والنهي وبين الاخبار بان الاجماع قد دل على ان التكليف للعام اي لعامة المكلفين وذكر انا نؤمر بالامر والنهي فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما والجواب ان الاجماع قد دل على الاخبار العام ايضا كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير وغير ذلك من الاخبار الدالة على الوعد والوعيد وغيرها)

للاستغراق كالجمع المعرف واليه ذهب الجبائي والمحققون انه ليس للاستغراق
لنا القطع بان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان ورجل ليس مستغرقا لكل
رجل من زيد وعمرو وغيرهم بل يصلح لكل واحد على البدل فكذا رجال ليس
مستغرقا لجميع اعداده من ثلثة واربعة وخمسة والعشر وذلك بل يصلح لكل
واحد من انواعه على البدل ولو قال عندي رجل صح تفسيره بزيد فكذا
لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهو ثلثة عند الاكثر قالوا
صح اطلاقه على كل جمع والاصل في الاطلاق حمله على الاستغراق حملا على جميع
حقائقه وذلك اولى من حمله على البعض ورد بمثل رجل فانه يصح اطلاقه
على الاحاد ولا يصح حمله على الجميع حقيقة ولا مجازا لانه انما يصلح لكل واحد
على البدل لا على الجمع فكذا الجمع المنكر انما صح اطلاقه على انواعه على البدل
واما على الجميع فلا قالوا لو لم يحمل على الاستغراق لكان مختصا بالبعض وذلك
غير جائز او تخصيصه بالبعض دون البعض الاخر ليس اولى من العكس ورد
برجل فان هذا الدليل بعينه ينطبق عليه مع انه ليس للاستغراق بالاتفاق
وايضا فان الجمع المنكر موضوع للقدر المشترك بين انواع النوع لخصوص كل جمع
مسئلة اسم الجمع لاثنين يصح وثالثها مجازا الامام ولو واحدا اعلم
ان العلماء اختلفوا في اقل ما يصح له اسم الجمع فمنهم من قال اثنان واليه ذهب
القاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني والغزالي رحمهم الله ومنهم من
قال ثلثة واليه ذهب الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما ومنهم من قال اثنان من
جهة المجاز وثلثة من جهة الحقيقة وهو المراد بقوله ثالثها مجازا وقال امام الحرمين
لا يمتنع رد لفظ الجمع الى الواحد لكن ابعد من رده الى الاثنين وانما قال المؤلف
اسم الجمع احترازا عن مفهوم الجمع لغة وهو ضم شيء الى شيء فلا خلاف في ذلك وانما
الخلاف في صحة اطلاق رجال على رجلين والاخوة على الاخوين وانه هل ذلك
مجاز او حقيقة قوله لنا انه يسبق الزائد وهو دليل الحقيقة واعلم ان سياق
كلامه يدل على انه جعل ذلك دليلا على ان اقل الجمع اثنان والظاهر انه اذا قيل
جاء رجال لم يسبق الى الفهم الزائد على الواحد وهو اثنان بل يسبق الى الفهم

للحقيقة م

الزائد على اثنين فوجب جعل ذلك دليلا على ان اقل الجمع ثلثة من جهة الحقيقة
وحمل قوله واسم الجمع لاثنين يصح على المجاز قوله والصحيح فان كان له اخوة
المراد اخوان الى دليل صحة اسم الجمع لاثنين ان المراد من قوله تعالى فان
كان له اخوة فلامه السدس اخوان لان عثمان رد الام من الثلث الى السدس
باخوين وقال له ابن عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك ولم ينكر عليه
عثمان بل عدل الى التاويل فقال حجبها قومك يا غلام فهذا دليل على ان اقل
الجمع ثلثة من جهة الحقيقة وان اطلاقه على اثنين يصح مجازا فقوله واستدلال ابن عباس
دليل اخر على ان اقل الجمع ثلثة حقيقة قوله قالوا فان كان له اخوة والاصل
الحقيقة اي القائلون بان اقل الجمع اثنان قالوا قال الله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والمراد من الاخوة الاخوان والاصل في الارادة الحقيقة
فدل على ان اقل الجمع اثنان حقيقة ورد بنص ابن عباس في قوله لعثمان ليس
الاخوان اخوة في لسان قومك وقرره على ذلك عثمان ولم ينكر عليه بل عدل
الى التاويل فدل على ان اقل الجمع ليس باثنين قالوا قال الله تعالى في قصة موسى انا
معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وقد كان فرعون مرادا مع موسى وهرون
وهم جمع قالوا قال الرسول عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب بان المراد
به ان حكم الاثنين حكم الجماعة في ادراك فضيلة الجماعة لان الغالب من الشارع ان
يعرفنا الاحكام الشرعية لا الامور اللغوية لانها معلومة للمخاطب قوله الباقون
الى الاذن قالوا ليس اقل الجمع اثنين احتجوا بانه قال ابن عباس ليس الاخوان
اخوة وعورض بما روي عن زيد بن ثابت انه قال الاخوان اخوة وليس الحمل
على قول احدهما اولى من الاخر قال المؤلف والتحقيق ان احدهما اي ابن عباس
وزيد بن ثابت اراد حقيقة والاخر مجازا قالوا يصح اطلاق الجمع على اثنين لصحة
نعت الاثنين بما ينعت به الجمع ونعت الجمع بما ينعت به الاثنان ولكن لا يصح
ان يقال جاء رجلان عاقلون او رجال عاقلان واجيب بانهم يراعون
في النعت صورة اللفظ ولا يلزم من ذلك عدم جواز اطلاق الجمع على اثنين مطلقا
قال مسئلة اذا خص العام كان مجازا في الباقي الى اخر قوله

القائلون بالعموم اختلفوا في ان العام اذا خص هل يصير مجازا في الباقي او يبقى حقيقة
فيه فمنهم من قال انه مجاز فيه واليه ميل الغزالي وجمع من اصحاب الشافعي واصحاب
ابي حنيفة ومنهم من قال حقيقة وهو مذهب الحنابلة وبعض اصحاب الشافعي وقال
ابو بكر الرازي ان كان الباقي غير منحصر فهو حقيقة فيه والا فلا وقال ابو الحسين
البصري ان خص العام بما لا يستقل من شرط او صفة او استثنا فهو حقيقة في الباقي
وان خص بما يستقل فهو مجاز فيه سوا كان المخصص عقليا كالدلالة الدالة على ان
غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات او لفظيا كقول المتكلم بالعام اردت
به البعض الفلاني وقال القاضي ابو بكر ان خص بشرط او استثنا فهو حقيقة والا فمجاز
وقال عبد الجبار ان خص بشرط او صفة فهو حقيقة والا فلا وقيل ان خص بدليل
لفظي فهو حقيقة سوا كان متصلا او منفصلا والا فمجاز وقال امام الحرمين
انه حقيقة في تناول اللفظ له مجاز في الاقتصار عليه والمختار انه مجاز في الباقي
كيف ما كان المخصص لنا لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا لانه حقيقة في الاستغراق
ومفهوم الاستغراق مغاير لمفهوم الباقي والاشتراك انما يعني بصحة مدلول اللفظ ليدل
عليها بالتواطؤ والاشتراك خلاف الاصل على ما سبق وايضا فان اللفظ موضوع
للعموم فاستعماله في الخصوص استعمال في غير ما وضع له لقرينة كسائر المجازات
فيكون مجازا فيه قالت الحنابلة تناول اللفظ للباقي باق وكان حقيقة فيه قبل
التخصيص فلا ينافي لعدم ارادة غيره منه فيبقى على ما كان واجيب بان تناول
اللفظ له مع غيره كان حقيقة فيه قبل التخصيص وبعد التخصيص لم يبق المعية
فلا يكون لمجرد التناول حقيقة فيه بدليل انه لو قال قائل رايت الناس ثم قال لم
ارد به زيدا فقط لا خلاف في انه مجاز فيه مع انه متناول له قالوا السبق الباقي
الى الفهم عند اطلاق اللفظ وذلك دليل الحقيقة قلنا انما سبق الباقي الى الفهم
بسبب القرينة المخصصة وذلك دليل المجاز وقال ابو بكر الرازي اللفظ العام
حقيقة في متعدد وغير منحصر بعد التخصيص اذا بقي غير منحصر يكون حقيقة فيه
لان مدلوله باق بخلاف ما اذا لم يبق غير منحصر بعد التخصيص واجيب بان اللفظ كان
حقيقة في الجميع والمستبقى بعد التخصيص وان كان غير منحصر فهو البعض فلم يبق تمام

مدلوله فلا يكون حقيقة فيه وقال ابو الحسين البصري لو كان انضمام ما لا
يستقل من الصفة والشرط والاستثنا الى اللفظ العام نحو الرجال المسلمون
والكرام بني تميم ان دخلوا داري والا زيدا منهم الا الجهال يوجب كون العام نحو
مسلمون بانضمام واو الجمع ونونه المفرده مجازا او لكان نحو المسلم بدخول
الكلمة الالف واللام عليه مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا
واللازم ليس كذلك فان الواو والنون لما انضم الى المفرد حصلت صيغة
اخرى دالة على معنى اخر حقيقة وكذا الالف واللام واما الاستثنا فان
قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مرادف لقوله فلبث فيهم تسعمائة
وخمسين عاما فكان الجزء وضعا لهذا المعنى عبارتين احديهما الطول
والاخرى اقصر قلنا انضمام الشرط والصفة والاستثنا الى اللفظ العام
لا يوجب تجوزه واجيب بان الواو والنون في مسلمون من نفس الكلمة
كالف ضارب وواو مضروب بخلاف الصفة والشرط فانهما خارجان عن صيغة
الكلمة والالف واللام في المسلم وان كان كلمة سوا كان حرفا او اسما
موصولا فالمجموع هو الدال على المعنى لان الحرف لا يدل على معنى في غيره وليس
له معنى في نفسه وكذا الموصول بدون الصلة لا يدل على شي بخلاف الصفة
والشرط فان المسلمون في قولك الرجال المسلمون جزء من الجماعة الى شيء اخر
تفيد معنى في نفسه وكذا الشرط واما الاستثنا فباقي الكلام فيه قوله والقاضي
مثله اي دليل القاضي ابي بكر مثل دليل ابي الحسين الا ان الصفة عنده كانها
مستقلة بجعلها كالمنفصل وكذا عبد الجبار فان دليله مثل دليلنا الا
ان الاستثنا عنده ليس بتخصيص قوله المخصص باللفظي اي القائلون بان
العام اذا خص بدليل لفظي بقي حقيقة احتج بانه لو كانت القراين اللفظية
توجب تجوزا لكان نحو مسلمون مجازا لقرينة الواو والنون الى اخر ما ذكره
ابو الحسين الى اخرنا وهذا اضعف مما ذكره لان الدليل اللفظي قد يكون
منفصلا كقول المتكلم بالعام اردت به البعض الفلاني وقال امام الحرمين
العام كتكرار الاحاد لان معنى الرجال فلان وفلان وفلان فاذا خرج بعضها

بالتخصيص في الباقي حقيقة وانما احتمل غيره ولاه وهو جهة التجوز واجيب
بانه لا نسلم ان العام كتكرار الآحاد فان العام اظهره الجمع يكون حقيقة
فيه فاذا خرج البعض بالتخصيص لم يبق مدلوله الحقيقي قطعا بخلاف تكرار
الآحاد المتعدده فان لكل واحد مدلولا هو حقيقة فيه ولم يتغير فاذا خرج
البعض عن كونه مرادا بقي الباقي على ما كان مسئلة العام بعد التخصيص ليس
الى اخره اقول ان خص العام بمجمل كقوله اكرم الناس ثم قال
ولا تكرم الكفار فهو حجة فيه عند الفقهاء وقال البلخي ان خص بدليل متصل كالشرط
والصفة والاستثناء فهو حجة وان خص بدليل منفصل فليس بحجة وقال ابو عبد
الله البصري ان كان لفظ العموم قبل التخصيص منبئا عما يعتبر في تعلق الحكم به
بعد التخصيص فهو حجة كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه ينبئ عما يعتبر من
الشرك والتمرد في تعلق وجوب القتل به بعد اخراج الذمي منه وان لم ينبئ
عنه فليس بحجة كلفظ السارق والسارقة فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز المعتبرين
في تعلق وجوب القطع به وقال القاضي عبد الجبار ان كان العام المخصص قبل
التخصيص لا يفتقر في امتثالنا بمقتضاه الى بيان فهو حجة وذلك كقوله تعالى اقتلوا
المشركين فانا لو تركنا وظاهره قبل التخصيص امكننا الامتثال بمقتضاه
من غير بيان وان كان مفتقرا الى بيان فليس بحجة وذلك كقوله تعالى اقيموا
الصلوة فانا لو تركنا وظاهره قبل اخراج الحائض عنه لم يمكننا امتثال ما
اريد منا من الصلوة الشرعية دون بيان وقيل انه حجة في اقل الجمع وليس بحجة
فيما زاد عليه وقال ابو ثور وابن ابان انه ليس بحجة مطلقا والمختار ما ذهب
اليه الفقهاء لنا ان ما سبق من استدلال الصحابة بالعمومات المخصصة مع عدم
انكار بعضهم بعضا اجماع دال على ان العام المخصص حجة في الباقي وايضا فانا
نقطع بانه اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا منهم فترك الاكرام عن غير فلان منهم
يعد عاصيا مخالفا له وايضا فان العام كان حجة في كل واحد من آحاده قبل
التخصيص والاصل بقاؤه على ما كان الا ان يوجد له معارض والاصل
عدمه واستدل ايضا بانه لو لم يكن العام حجة في الباقي بعد التخصيص لكانت

دلالته

اي البعض المخصوص

دلالته على البعض متوقفة على دلالته على البعض الآخر لانه لو لم يتوقف لكان
حجة في الباقي لان العام دال عليه بالوضع وهو سالم عن معارضة كون دلالته على
البعض متوقفا على دلالته على البعض الآخر فيكون حجة فيه والتقدير انه ليس بحجة
هذا خلف بيان انه لو لم يكن حجة فيه لكانت دلالته متوقفة على دلالته على البعض
الآخر واللازم باطل لان دلالته على البعض لا تتوقف على دلالته على البعض الآخر
اذ لو توقفت دلالته على البعض الآخر ان توقفت على دلالته على البعض الاول لزم
دور ممتنع وان لم تتوقف فهو تحكم اذ ليس دلالته على البعض دون دلالته على
البعض الآخر وليس ذلك اولى من العكس لان نسبة اللفظ الى جميع افراده على
السوية واجيب بان الدور الممتنع انما يلزم ان لو كانت دلالته على البعض موقوفة
على تقدم دلالته على البعض الآخر وبالعكس واما ان توقف توقف المعية فلا يلزم
وظاهر ان الامر المتوقف توقف المعية لان اللفظ موضوع للكل فدلالته
على كل واحد من افراده انما يكون مع عدم دلالته على الباقي قولهم قالوا
صار مجملا لتعدد مجازه فيما بقي الى القائلون بان العام المخصوص ليس بحجة
في الباقي قالوا لا يمكن اجراؤه على ظاهره بعد التخصيص وجب صرفه عنه
الى المجاز وحينئذ يصير مجملا لان مجازه متعدد اذ هو متردد بين اقسام
ما بقي وبين كله وليس حمله على واحد اولى من حمله على الآخر قلنا وجب
حمله على كل ما بقي بعد التخصيص لما تقدم من عمل الصحابة بالعمومات المخصصة
مع انكار بعضهم بعضا قوله اقل الجمع اي القائلون بان العام المخصص
حجة في اقل الجمع قالوا اقل الجمع متحقق والباقي مشكوك فوجب حمله على المتحقق
قلنا لا شك مع ما تقدم من الادلة مسئلة جواب السائل غير المستقل
دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقا الى اخره اقول اذا ورد
خطاب لا يخلو اما ان يرد جوابا لسؤال سائل اولا فان ورد جوابا
لسؤال سائل لا يخلو اما ان كان مما لا يستقل الخطاب به دون السؤال
او مما يستقل دونه فان كان مما لا يستقل الخطاب به دون السؤال
فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فبالاتفاق وذلك كما

[illegible]

روي عن النبي صلعم انه سيل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا
يبس فقالوا نعم فقال فلا اذا واما في خصوصه فعل الحمار وذلك كما لو قال السايل
توضأت بماء البحر فقال يجزيك فانه لا عموم له لانه خطاب مع شخص واحد فلا
يتعدى حكمه الى غيره الا بدليل منفصل كما سنبين ان شاء الله او قوله صلعم حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة وان كان الجواب مما يستقل بالنطق دون السوال فاما
ان يكون مساويا للسوال او اخص منه او اعم فان كان مساويا فهو تابع للسوال
في خصوصه وعمومه اما في خصوصه فكما لو قال السايل افطرت يا رسول الله
في نهار رمضان فقال اعتق رقبة واما في عمومه فكما لو قال السايل هل يجوز
لكل احد ان يتوضأ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وان كان الجواب اخص من
السوال فذلك كما لو قال السايل هل يجوز لكل احد ان يتوضأ بماء البحر
فقال يجوز لك ان تتوضأ منه فانه لا عموم له لانه خطاب مع شخص واحد فلا يتعدى
الحكم منه الى غيره الا بدليل منفصل كما سبق وان كان الجواب اعم من السوال
فاما ان يكون اعم منه في غير ما سيل عنه او اعم مما سيل عنه لا غير فان كان
اعم في غير ما سيل عنه وذلك كما روي ان قوما قالوا يا رسول الله انا نركب البحر
على ارماث لنا وليس معنا من الماء العذب ما يكفينا افنتوضأ بماء البحر فقال البحر
هو الطهور ماؤه والحل ميتته فلا خلاف في انه يجري على عمومه حتى يفيد
حل ميتة البحر واما ان كان الجواب اعم مما سيل عنه لا غير فان ورد
على سبب خاص وهو المراد بقوله والعام على سبب خاص بسوال مثل قوله صلعم
لما سيل عن بير بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او
ريحه اختلفوا فيه ومذهب الاكثرين الى انه لا يسقط عمومه بخصوص السبب بل
يجب اجراوه على عمومه والمنقول عن الشافعي ومالك والمزني وابي ثور خلافه
واما الخطاب الذي لا يكون جوابا لسوال سايل فان كان عاما وورد على سبب
خاص وهو المراد بقوله وبغير سوال كما روي انه صلعم مر بشاة ميمونة فقال
ايما اهاب دبغ فقد طهر اختلفوا فيه كما في الصورة التي قبله فالاكثرون على ان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لنا استدلال الصحابة بالعمومات الواردة

على

١٢٩

على اسباب خاصة كاية السرقة فانها نزلت في سرقة المجن وهو الترس او في
رداء صفوان واية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في
حق هلال بن امية الى غير ذلك من الايات العامة الواردة على اسباب خاصة والصحابة
اجروها على عمومها من غير نكير فدل على ان خصوص السبب غير مسقط للعموم
وايضا فان اللفظ عام بالوضع والتمسك انما هو باللفظ العام ولا منافاة بينه
وبين خصوص السبب فان الشارع لو صرح وقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ العام
على عمومه ولا تخصوه بخصوص السبب كان ذلك جايزا والعلم به ضروري قالوا
لو كان الخطاب مع السبب عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كغيره من الصور
الداخلة تحت العموم ضرورة تساوي نسبة العموم الى الكل وهو خلاف الاجماع
واجيب بان السبب اختص بمنع اخراجه بالاجتهاد للقطع بدخوله تحت الخطاب
فلئن كان اخراجه بالاجتهاد للقطع بدخوله تحت الخطاب كما لا يخفى فان دخوله
تحت الخطاب مظنون فجاز اخراجه بالاجتهاد على ان ابا حنيفة جوز اخراج السبب
عن عموم اللفظ بالاجتهاد حتى اخرج الامة المستفرشة من عموم قوله صلعم الولد
للفراش ولم يلحق ولدها بمولاها مع وروده في ولد زمعة وقد قال عبد الله
ابن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه قالوا لو عم الخطاب مع وروده
على سبب خاص لم يكن في نقل السبب فايدة قلنا فايدته منع تخصيصه بطريق الاجتهاد
ومعرفة اسباب التنزيل قالوا لو قال القايل لغيره تغد عندي فقال والله
لا تغديت فانه وان كان جوابه عاما لم يعم بل هو مقصور على سببه حتى لو تغدى
عند غيره لم يحنث قلنا خرج ذلك عن القاعدة لعرف خاص قالوا لو عم الخطاب
مع وروده على سبب خاص لم يكن مطابقا للسبب والاصل ان يكون المسبب
مطابقا للسبب قلنا طابق له وزاد قالوا لو عم الخطاب مع انه ظاهر النص
في السبب الخاص لكان مجازا فيما وراء السبب لفوات الظهور بالخصوصية فيه
ويكون مترددا بين كل ما وراء السبب وبين افراده فحمله على بعض المجازات
دون البعض تحكم قلنا الخطاب ظاهر في العموم بحكم الوضع وتنصيصه على السبب
امر خارج تقويه من الاحتمال فلا يمنع اجراوه على العموم على ما سبق من استدلال الصحابة

قال مسألة المشترك يصح إطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة أقول
اختلف العلماء في أن اللفظ المشترك بين معنيين مثل القرء المشترك بين الطهر والحيض
والجارية المشتركة بين الأمة والسفينة إذا صدر عن متكلم واحد في وقت واحد
هل يصح إطلاقه على معنييه معا فمنهم من جوز ذلك مجازا لا حقيقة وهو الذي اختاره
المؤلف وكذلك إذا كان اللفظ حقيقة في معنى ومجازا في آخر مثل لفظ النكاح
في الوطء والعقد فإن إطلاقه عليهما معا كإطلاق اللفظ المشترك على معنييه معا
وهو المراد بقوله وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز ونقل عن الشافعي أبي بكر
ومشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار أنه يصح إطلاقه عليهما معا حقيقة
إن أمكن الجمع بينهما وذلك كما لو حمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على وطء الأب
وعقده جميعا وأما إن لم يمكن الجمع بينهما وذلك كاستعمال صيغة افعل في الأمر
بالشيء والتهديد عليه فلا يصح ونقل الشافعي رضي أن اللفظ ظاهر فيهما عند
تجرده عن القرائن كاللفظ العام فيجب حمله عليهما معا حتى أنه حمل قوله تعالى
أو لامستم النساء على المس والوطء جميعا وقال أبو الحسين البصري والغزالي
يصح إطلاقه لإرادة معنييه لا من جهة اللغة وذهب أبو عبد الله البصري وأبو هاشم
وبعض أصحابنا إلى أنه لا يجوز مطلقا إرادة لا لغة وقيل يجوز ذلك في النفي كما
لو قيل للمرأة الحامل لا تعتدي بالقرء إلا بالحيض والطهر معا ولا يجوز في الإثبات
وذلك كما لو قيل لها اعتدي بالقرء أي بالحيض والطهر معا والأكثر على أن جمع
اللفظ المشترك باعتبار معنييه مبني على جواز إطلاق مفرده عليهما معا فإن
ذلك يجوز حمل الأقراء التي هي جمع القرء على الأطهار والحيض وإن لم يجز فلا
يجوز حملها إلا على أحد المعنيين لنا أن المشترك إنه يسبق أحد معنييه إلى الفهم
من إطلاقه وهو دليل الحقيقة فإذا أطلق عليهما معا كان على خلاف الحقيقة فيكون
مجازا فإن قلت هذا يدل على أنه لو صح إطلاقه عليهما معا لكان مجازا ولكن لم
إنه يصح قلنا يصح لأنه لو فرض لا يلزم من فرض وقوعه محال ولأنا إذا وجدنا
لفظا مشتركا مجردا عن القرائن محتاجا إلى البيان لا يمكننا حمله على حقيقته
إذا حمله على أحد معنييه ليس أولى من حمله على الآخر ولا يمكننا تركه وإلا لزم

تعطيل

تعطيل النص فتعين حمله على الجميع فإن قلت ما فرضتم من الصورة ممتنع وذلك
لأنكم فرضتم انتفاء القرائن المخصصة في وقت الحاجة وهذا ممتنع لأن تأخير البيان
عن وقت الحاجة لا يجوز قلنا لا نسلم أن انتفاء القرائن المقتضية لحمل اللفظ على أحد
أحد المعنيين خاصة يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة وإنما يكون كذلك
أن لو لم يكن عدم هذه القرائن قرينة مقتضية لحمل اللفظ على معنييه معا أما إذا
كان فيكون هو عين البيان واحتج النافي للصحة بأن الواضع إذا وضع اللفظ
الواحد لمعنى على سبيل الانفراد فإن لم يضع لمجموعهما امتنع إطلاقه على
المجموع ممن يتكلم بتلك اللغة وإن وضع للمجموع أيضا فحينئذ يكون اللفظ مشتركا
بالنسبة إلى ثلاثة أمور هذا وحده وذاك وحده ومجموعهما فإن أطلق لإفادة
المجموع فقط فهو إطلاق اللفظ المشترك على بعض معانيه لا على جميعها وإن
أطلق لإفادة المجموع والإفراد معا فهو محال لأن إفادة المجموع يقتضي أن الاكتفاء
لا يحصل إلا به وإفادته لكل واحد من المفردين يقتضي أن الاكتفاء يحصل بكل
واحد منهما وحده وذلك جمع بين النقيضين فثبت أن اللفظ المشترك من
حيث هو مشترك لا يمكن إطلاقه على جميع معانيه معا وأجيب بأنه لا يلزم من
امتناع إطلاق اللفظ المشترك على المجموع من حيث هو مجموع عند عدم وضع اللفظ
له امتناع إطلاقه على كل واحد من المعنيين معا الذي هو محل النزاع فإن المجموع
تارة يطلق بمعنى المجموع من حيث هو مجموع وتارة بمعنى كل واحد وهذا المعنى
غير الأول وغير مستلزم له فإن قلت لو أطلق وأراد كل واحد من
المعنيين لكان مريدا للمجموع من حيث هو مجموع قلنا لا نسلم فإن من شرط الإرادة
الخطور بالبال ويجوز أن يكون يقصد هذا وذاك أيضا ويكون غافلا عن المجموع
من حيث هو مجموع لذهوله عن الهيئة الاجتماعية التي هي أحد أجزاء المجموع سلمنا
ذلك لكن لم قلت إنه إذا لم يكن اللفظ موضوعا للمجموع لا يجوز إطلاقه عليه
بطريق المجاز سلمنا ذلك لكن لم قلت إنه إذا لم في الشق من الترديد أنه إذا
إنه إذا وضع اللفظ للمجموع أيضا يستحيل إطلاقه لإفادة المجموع والأفراد
معا قولك لأن إفادته للمجموع تقتضي أن الاكتفاء لا يحصل إلا به وإفادته لكل واحد

الآخر

منها وحينئذ يلزم ذلك ان لو لم يكن مريدا لشيء آخر ولكن هو مريد للمجموع فان
افادة اللفظ شيئا يتوقف الاكتفاء به اذا كان المتكلم مريدا لذلك الشيء فقط اما اذا
كان مريدا له ولشيء آخر فلا والجواب المذكور فيه المختصر وهو قوله المراد بالمدلولين
معًا لا بقاء المشترك لكل فرد ليس شيئا الا ارادة المدلولين معا ح ارادة كل منفرد
محال لان ارادتنا بارادة كل فرد منها وحده يستلزم عدم ارادة الاشتراك الا ان
يريد بالمدلولين معا الهيئة الاجتماعية وحينئذ لا يكون مريدا لجميع معانيه على ما مر
ح ان الهيئة الاجتماعية ليست محل النزاع قوله واما الحقيقة والمجاز الى واما
اذا كان اللفظ الواحد حقيقة في معنى ومجازا في آخر فاستعماله لا يمكن فيهما معا
استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى المجاز فلم يلتبس فلم لا يجوز استعماله
فيهما معا فيكون مجازا قلنا لانه لو فرض لا يلزم من فرضه وقوعه محال واحتج
الثاني للتعميم بانه لو صح استعمال الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها معا
لكان المتكلم بها مريدا لاستعمالها فيما وضعت له اولا ومريدا العدول بها عما
وضعت له اولا وهو محال واجيب بانا لا نسلم انه مريد لاستعمالها فيما وضعت
له اولا ومريد للعدول بها عما وضعت له بل هو مريد لما وضعت له اولا ومريد
لما وضعت له ثانيا بنوع مجازي ولا منافاة بين هاتين الارادتين قوله الشافعي
الى اشتراك في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان المراد
من سجود كثير من الناس وضع الجبهة على الارض ومن سجود غير الناس الخضوع
وهو المقصود منه فقد اطلق اللفظ المشترك وهو السجود على معنييه معا وكذلك
قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
الطلب الاستغفار وهما معنيان متغايران وقد اطلق لفظ الصلوة عليهما معا
واجيب عن ذلك بوجوه الاول ان معنى السجود الخضوع وهو قدر مشترك بين
سجود الناس وسجود غيرهم فالسجود لفظ متواطئ لا مشترك وكذلك لفظ الصلوة
في الاية الثانية فان معناها الاعتناء باظهار شرف النبي عم وهو قدر مشترك بين
الصلوة التي هي رحمة من الله تعالى وبين الصلوة التي هي استغفار من الملائكة

الوجه

الوجه الثاني ان في الاية الاولى خبرا محذوفا تقديرها الم تر ان الله يسجد له من في
السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم الى آخرها خاضعون لم حذف
الخبر وهو خاضعون لدلالة ما بعده عليه من حكم العقل بان الخضوع هو المقصود
منهم وفي الاية الثانية فعل محذوف تقديرها ان الله يرحم النبي وملائكته يصلون
عليه حذف الفعل لما ذكرنا من القرينة والوجه الثالث ان استعمال السجود
والصلوة فيهما مجاز بالعموم من الادلة ما يسلم في المساواة مثل لا
يستوي يفيد العموم لكونها اولى ـــــــ ذهب اصحابنا القائلون بالعموم
الى ان نفي المساواة بين الشيئين مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة يقتضي عموم نفي الاستواء في جميع الامور كان غرضه الصورة من صور
النكرة في سياق النفي وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك حجة اصحابنا ان ذلك نفي
داخل على نكرة فيفيد العموم كقول القائل ما رايت رجلا ولا احدا في الدار
واستدلوا بذلك على عدم جواز قتل المسلم بالكافر اذ لو جاز قتله بالكافر كما يجوز
قتل الكافر به يلزم المساواة بينهما وقد نفاها الله تعالى بقوله لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة واحتج ابو حنيفة واصحابه بان المساواة مطلقا اعم من المساواة
بكل الوجوه او بوجه خاص والاعم لا يستلزم الاخص واجيب بان الاعم انما لا يستلزم
الاخص في طرف الاثبات واما في طرف النفي فانه يلزم من نفي الاعم نفي الاخص فالاعم
يعم نفيا بداهة ويحقق ذلك بانه لو قال ما رايت حيوانا وكان قد راى انسانا او غيره من
انواع الحيوان يعد كاذبا قالوا لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل
وجه لما صدق نفي التساوي عن شيئين اصلا لان ما من شيئين الا وهما متساويان
ولو في نفي ما سواهما وفي كونهما موجودين فلا ما قالوا المساواة في طرف الاثبات
للعموم والا لوجب اطلاق لفظ المساوي على جميع الاشياء لانه ما من شيئين
الا وهما يستويان في امر ما ولو في نفي ما سواهما عنهما واذا وجب ذلك لم يستقم
اخبار عن شيء بمساواته بينهما لعدم احتياج المساواة بينهما وكذا لا يطلب
ان المساواة بين الشيئين في طرف الاثبات للاستواء بينهما من كل وجه وحينئذ يكون نفي
المساواة نفي الاستواء في بعض الوجوه لان نقيض الكل الموجب جزئي سالب

لان [illegible]

فلنا المساواة في طرف الاثبات للخصوص والالم يصدق اطلاق لفظ المساواة
على شيئين ابدا لان ما من شيئين الا وقد يحقق بينهما نفي مساواة ولو في تعينهما وذلك باطل
لان ما من شيئين الا وهما مستويان ولو في نفي ما سواهما عنهما فثبت ان المساواة
في طرف الاثبات للخصوص فنفيها انما يكون بنفي المساواة من كل الوجوه لان نقيض
الموجب الجزئي السالب الكلي واذا عارض ما ذكرتم بما ذكرنا فالتحقيق ان العموم مستفاد
من النفي بما ذكرنا والا يكون الرجحان ههنا فالمسلك المنفي وهو ما احتمل
احد التقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع الى الحق اولى ——— اذا
تعذر حمل اللفظ على حقيقته لعدم استقامته عقلا او شرعا ولم يدل دليل على ارادة
واحد من التقديرات المجازية فلا بد وان يضمر ههنا ما يستقيم به الكلام فالمضمر
منها لاستقامة الكلام هو المسمى بالمنفي ولا عموم له في الجميع الى ايجاب اضمار
جميع التقديرات المحتملة وقيل يجب اما اذا تعين احدها بدليل كاف لظهور
لفظ العام في بعض معانيه عند قيام قرينة التخصيص فعند ذلك يتعين اضمار ه
كما يتعين حمل لفظ العام على التخصيص عند وجود القرينة المخصصة ومثل
المنفي بقول الرسول عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فانه يتعذر حمله على
حقيقته لافضائه الى الكذب في كلامه عليه السلام ضرورة تحقق الخطأ والنسيان
في حق امته فلا بد من اضمار ما لكن رفع عنهم من الاحكام الدنيوية والاخروية
ليستقيم كلامه عليه السلام ولا يجب ان يضمر جميع احكام الخطأ والنسيان خلافا للقوم
لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء عنه لان المقصود حصل باضمار البعض
فوجب الاكتفاء به تقليلا للاضمار المخالف للاصل قالوا اقرب مجاز الى الخطأ
والنسيان باعتبار رفع المنسوب اليهما عموم احكامهما وذلك لان نفي جميع الاحكام
المنسوبة الى الخطأ والنسيان يجعل وجودهما كالعدم فكان نفي الاحكام فاضمار
الجميع اقرب مجاز الى رفعهما الذي هو حقيقته فيكون اولى واجيب بان باب عدم
الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار فحمل اللفظ عليه اولى فيتعارض ما ذكرتم
بما ذكرنا فيسلم لنا الدليل الذي ذكرناه اولا ولقائل ان يقول ان قوله باب عدم
الاضمار في المجاز اكثر فكان اولى لا يصلح معارضا لدليل من يقول باضمار الجميع

يصلح ايضا معارضا لدليل من يقول باضمار البعض مع ان القائل فالقائل
باضمار الجميع ومالك باضمار البعض فاما القول بعدم الاضمار وحمل اللفظ على وجه
اخر من المجاز فلم يقل به احد قالوا العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي الصفات
اي ليس لاهل البلد سلطان قاهر مدبر مشتغل باصلاح امورهم فكذا ههنا
قلنا لا نسلم ان العرف في ذلك نفي جميع الصفات وظاهر انه ليس كذلك والا
لما كان السلطان موجودا ولا قادرا ولا عالما على ان ذلك مما يبقى في العرف فلا
يتجه قالوا تعين احد الجميع لانا ان بطلوا اما ان يقال باضمار الكل والبعض
اولا باضمار شي اصلا القول بعدم الاضمار خلاف الاجماع والقول باضمار البعض
باطل لانه ان اضمر على التعيين فهو تحكم باطل ضرورة تساوي نسبة اللفظ
الى الكل وان اضمر لا على التعيين لزم الاجمال وهو باطل لانه لا يفيد المقصود
فتعين اضمار الجميع قلنا لو اضمر الجميع يلزم منه زيادة الاضمار وتكثير مخالفة
الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطأ والنسيان وكل واحد منهما
خلاف الاصل فكان الاجمال اقرب فحمله على حكم ما اولى مسئلة ———
مثل لا اكلت وان اكلت عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه الى الحق اولى ———
الفعل المتعدي الى المفعول سواء كان في سياق النفي مثل قوله والله لا اكلت او
في سياق الشرط مثل قوله ان اكلت فانت طالق عام في مفعولاته عند اصحابنا
الشافعية وابي يوسف فيقبل التخصيص حتى لو نوى ماكولا معينا يحنث با كله
ولا يحنث باكل غيره وقال ابو حنيفة لا يقبل التخصيص لنا ان قوله لا اكلت
لنفي حقيقة الاكل ونفي حقيقة الاكل مستلزم لنفي كل ماكول فقوله لا اكلت
عام بالنسبة الى الماكول واذا كان عاما صح قبوله التخصيص كغيره من
الالفاظ العامة واما قوله ان اكلت فانت طالق فيستدعي ماكولا مطلقا ضرورة
كونه متعديا اليه والمطلق شائع في جنس المقيدات الداخلة تحته فامكن تقييده
ببعضها ولهذا لو قال ان اعتقت رقبة فتصح تقييدها بالمؤمنة ولو لم يكن
للمطلق دلالة على المقيد لما صح تقييده به قالوا لو كان عاما في مفعولاته لكان
عاما في الزمان والمكان لان الفعل المتعدي كما يحتاج الى المفعول يفتقر اليهم

يحتاج الى زمان ومكان يحصل فيهما واذا كان عاما فيهما جاز تخصيصه بزمان او
مكان معين ولكن لم يجز واجب بالتزامه اي بالتزام انه يجوز تخصيص الفعل
بزمان او مكان معين ولو سلم عدم الجواز فالفرق بين الزمان والمكان
وبين المفعول ان الفعل المتعدي لا يعقل بدون المفعول به فان لم يكن
الكل لا يعقل الا ماكول بخلاف الزمان والمكان فان الفعل لا يستدعي
ايهما بل هما من ضروريات الفعل فلم يكن اللفظ دالا عليهما بالوضع فلم يقبل
التخصيص بالنسبة اليهما اذ التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته
قالوا المحلوف عليه في قوله ان اكلت ولا اكلت اكل مطلق والمطلق من حيث
هو هو لا اشعار له بالمعينات فلا يصح تفسير بعضها بل اذا اقترنت به
العوارض الخارجية حتى صار هذا وذاك فهناك صار محتملا للتخصيص
واما قبل تلك العوارض لا يكون متعددا فلا يقبل التخصيص فلا يصح نية
مخصوص لانه تعيين وعين دال عليه قلنا المراد به المقيد المطابق للمطلق
الكلي لا بسبب انه وجود المطلق من حيث هو هو في الخارج دون المقيد اذ لو وجد
المطلق في الخارج دون المقيد او وجد المقيد دون المطلق لم يحنث بالمقيد
اذا حلف مطلقا وهو خلاف الاجماع مسئلة الفعل المثبت لا يكون عاما
في اقسامه الى اخره اعلم ان الفعل الذي ثبت وقوعه عن النبي صلعم لا يكون عاما
في جميع اقسامه وذلك مثل ما روى عن النبي صلعم انه صلى داخل الكعبة فالصلوة
الواقعة منه فيها مترددة بين الفرض والنفل وليس لقائل ان يستدل
بذلك على جواز الفرض في الكعبة مصيرا الى ان الصلوة تعم الفرض والنفل لانه
انما يعم لفظ الصلوة لا فعل الصلوة فان الفعل ان كان فرضا لم يكن نفلا وان
كان نفلا لم يكن فرضا وكذا ما روى عن النبي صلعم انه صلى بعد غيبوبة الشفق
فان الشفق اسم مشترك بين الحمرة والبياض فوقوع صلوته احتمل انه كان
بعد الحمرة واحتمل انه كان بعد البياض فلا يمكن حمله على ما بعدهما الا على راي
من يجوز حمل المشترك على مفهوميه معا وكذلك ما روى انه علم كان يجمع بين
الصلوتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى ويحتمل وقوعه في وقت

الثانية وليس في نفس الفعل ما يدل على عموم وقوعه في وقتيهما واما تكرر فعل
الجمع في سفر النسك وغيره فانما هو مستفاد من قول الراوي كان النبي صلعم
يجمع بين الصلوتين كما يقال كان حاتم يكرم الضيف فانه يفهم منه التكرار
لا من فعل واحد مسئلة واما دخول امته فيه بدليل خارجي اعلم ان فعل النبي صلعم
واجبا كان عليه او جائزا له لا عموم له بالنسبة الى غيره وانما دخل امته في ذلك
بدليل خارجي من قول مثل قوله علم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
او قرينة حالية كوقوع فعله علم بعد قول مجمل او مطلق او عام ليصلح بيانا
له كقطعه يد السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وكتيممه
الى المرفقين بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم او بقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة او بالقياس عليه فيما وجد فيه جامع
مشترك بينه وبين امته من وصف فيه قربة او مصلحة مرسلة وزعم قوم انه
يثبت في حقه علم فهو ثابت في حق امته الا ما دل الدليل على انه من خاصيته
واحتجوا على ذلك باجماع الامة على تعميم كثير من افعاله علم كسجود السهو
بما روى عنه علم انه سها في الصلوة فسجد فانه عام في سهو كل احد وكافاضة
الما على الراس في الغسل بما روى ان ام سلمة سالت النبي صلعم عن الاغتسال
فقال اما انا فافيض الما على راسي وكالغسل من التقاء الختانين بقول عائشة
فعلته انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا والى غير ذلك من تقبيل الصائم وتقبيل
الحجر الاسود فان كل ذلك عام في حق كل احد قلنا انما عمموا ذلك بما ذكرناه
من قول او قرينة او قياس لا بنفس صيغة الفعل مسئلة نحو قول الصحابي
نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار او قوله سمعت النبي ينهى عن بيع
كل غرر اي قوله بعده لفظ النبي نهى عن بيع كل غرر وقضى بالشفعة لكل جار خلافا للاكثر
الاصوليين لنا ان الصحابي الراوي عدل عارف باللغة فالظاهر انه لا ينقل الا
وقد سمع صيغة لا يشك في عمومها او ظهر له عمومها وانما كان يغلب على الظن
صدقه وفيما غلب على الظن صدق الراوي وجب اتباعه قالوا يحتمل ان النبي
نهى عن غرر خاص وقضى لجار خاص او سمع منه الصحابي صيغة خاصة فتوهم

انها عامه والاحتجاج بالمحكي لا بالحكايه ملنا ان ذلك خلاف الظاهر من عمل الفقه
وعدالة الناقل له من اتباع الناس في ربطه الالتباس واتباعها لا يجوز اتباع
قال مسلم اذا علق حكما على علة عم بالقياس اي اذا علق الشارع حكما فانه يحمل
على علة عم ذلك الحكم في جميع صور وجود تلك العلة بالقياس على ذلك المحل
شرعا لا بالصيغه قول الشارع وقال القاضي ابو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة لا
بالقياس ومثال ذلك قول الرسول عليه السلام في اعرابي محرم وقصت به ناقته لا تخمروا
راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا فان هذا الحكم يعم كل محرم
بالقياس على الاعرابي وكذلك قوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم
فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك
فان هذا الحكم يعم كل شهيد بالقياس على قتلى احد وكذلك لو قال الشارع
حرمت المسكر لكونه حلوا او لوصف اخر فانه وجدت الحرمة حيث وجد ذلك
الوصف قياسا لنا ان تنصيص الشارع على حكم في محل يكونه معللا بالوصف الفلاني
يقتضي اضافة الحكم الى ذلك الوصف وذلك ظاهر في استقلال ذلك الوصف بالعلية
موجبان يترتب الحكم عليه حيث وجد بالقياس على محل ورود النص وذلك
التعبد بالقياس فوجب اتباعه والحكم فيما عدا محل ورود النص ليس ثابتا بالنص
لانه لو كان ثابتا به لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق جميع سودان
عبيده وما قال به احد قوله القاضي يحتمل الحديث اي قال القاضي ابو بكر يحتمل ان
ما علق عليه الحكم يكون جزءا للعلة لا علة مستقلة فانه يحتمل ان النبي عليه السلام علل ذلك
في حق الاعرابي بكونه محرما مات مخلصا في عبادته لا لمجرد احرامه وفي قتلى
احد عليه السلام بعلو درجتهم في الجهاد وتحقق شهادتهم لا لمجرد الجهاد وفي تحريم
المسكر بكونه حلوا مسكرا لا لمجرد الحلو وذلك كله غير معلوم في حق الغير فلا
يعم الحكم بالصيغة ولا بالقياس قلنا ما ذكرت هو مجرد الاحتمال فلا يترك ظاهر
التعليل لاحتمال قوله القائل اي القائل الاخر وهو الذي يقول بان عموم الحكم
بالصيغة لا بالقياس احتج بان قول الشارع حرمت الخمر لاسكاره مثل قوله حرمت
المسكر من غير فرق لكان قوله حرمت المسكر يقتضي تحريم كل مسكر بصيغته فكذلك

قوله

قوله حرمت الخمر لاسكاره واجيب بالمنع اذ مفهوم الثاني غير مفهوم الاول
قوله قال مسلم الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق وذلك
لان كون مفهومي الموافقة والمخالفة عاما فيما سوى المنطوق به لا يختلفون
فيه اما مفهوم الموافقة وهو ما كان حكم المسكوت عنه موافقا لحكم المنطوق به
كقوله تعالى فلا تقل لهما اف فان منطوقه يدل على حرمة التافيف للوالدين ومفهومه
يدل على حرمة ضربهما وشتمهما المسكوت عنهما وعام لحرمة كل ضرب وشتم لهما
ولا خلاف في ذلك عند القائلين بالمفهوم واما مفهوم المخالفة وهو ما كان حكم
المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان
منطوقه يدل على وجوب الزكوة في الغنم السائمة ومفهومه يدل على عدم
الزكوة في كل معلوفة من الغنم وذلك عام ايضا بلا خلاف عندهم ومن نفى العموم
كالغزالي اراد ان عموم المفهوم لم يثبت بالمنطوق به حيث قال العموم لفظ تتشابه
دلالته بالاضافة الى المسميات والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بالسكوت
ولم يختلفوا في ذلك ايضا ولعل القائل بان شيئا للمعلوفة قوله الخلاف في ان المفهوم
له عموم لا يتحقق بان نقول يلزم مما ذكرت تحقق الخلاف لان حاصله راجع الى
ان الغزالي لم يجوز اطلاق اطلاق العموم على المفهوم لانه ليس بلفظ وغيره
من القائلين بالمفهوم اطلق العموم عليه مع انه ليس بلفظ وهذا خلاف محقق
اذ ورود النفي والاثبات على شيء واحد عام مما في الباب ان يقال هذا خلاف
لفظي ولكن الخلاف اللفظي لا يخرج عن حقيقة الخلاف قال مسلم قالت
الحنفية مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده يقتضي العموم
الا بدليل وهو الصحيح الا خرها اي قال مسلم قالت الحنفية العطف
على العام يقتضي عموم المعطوف الا اذا دل دليل على امتناعه فيقتضي
خصوص المعطوف عليه تسوية بينه وبين المعطوف وذلك مثل قول الرسول
عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر فانه عام لكل كافر حربيا كان او ذميا ثم عطف عليه قوله
ولا ذو عهد في عهده فوجب ان يكون معناه ولا يقتل ذو عهد في عهده
بكافر تسوية بينه وبين المعطوف عليه ثم الدليل دل على ان الكافر الذي لا يقتل

به ذو عهد هو الحربي وجب ان الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي
ايضا دون الذمي للتسوية المذكورة خلافا للشافعي فانه لا يوجب التسوية
الا فيما تم اصل الكلام ويستدل بعموم صدر الحديث على ان المسلم لا يقتل
بالذمي واختار المولف قول الحنفية ومالك وهو الصحيح واستدل بانه لو لم يقدر
شيء في قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده لامتنع قتل المعاهد مطلقا واللازم باطل
لان المعاهد يقتل بالمعاهد وبعض العهد بالاجماع واذا وجب التقدير
فيجب الاول لانه يجب تقدير المذكور اولا وهو لا يقتل بكافر لقرينة العطف
فيكون معناه ولا يقتل ذو عهد بكافر واعلم ان هذا الذي ذكره المولف فاسد
لانا لا نسلم انه لو لم يقدر شيء لامتنع قتل المعاهد مطلقا وانما كان كذلك ان لو لم
يدل دليل على قتل المعاهد بالمعاهد وقد دل الاجماع على ذلك ثم انه لو قدر
بكافر يلزم منه المحذور الذي ذكره لان الكافر يطلق على المعاهد والحربي
فاذا قيل لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر يلزم منه امتناع قتل المعاهد
بالكافر مطلقا وهو باطل اذ المعاهد يقتل بالمعاهد بالاجماع كيف وان الاضمار
انما يجوز ان لو لم يخرج الكلام عن معناه المقصود بالكلية وههنا لو اضمر
بكافر اخرجه عن معناه بالكلية الى معنى اخر وذلك لان السابق الى الفهم
من قوله ولا يقتل ذو عهد في عهده ان المعاهد ما دام في عهده لا يقتل
لسبب كفره واما اذا انقضى عهده فيقتل ولو اضمر فيه بكافر لكان السابق
منه الى الفهم انه لو قتل ذو عهد في عهده كافرا اخر لم يقتل به قصاصا فهذا
الاضمار اخرج الكلام التام عن معناه المقصود بالكلية الى معنى اخر لا
مناسبة بينهما فلا يجوز قوله قالوا لو كان كما ذكرتم مقدرا لكان معناه ولا
يقتل ذو عهد في عهده بكافر والاول للحربي اي المعطوف عليه للحربي
عندكم فيكون معناه ولا يقتل مسلم بحربي ولا ذو عهد بكافر فيلزم عطف العام
على الخاص وان لا يقتل ذو عهد بذي عهد وهو فاسد وايضا لو كان
كما ذكرتم لكان قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن عاما للرجعية والبائن
لانه عطف على قوله والمطلقات يتربصن وهو عام للرجعية والبائن ومعلوم

والحنفية يستدل بآخر الحديث
ويبني عليه صدره والشافعي
يستدل بصدره ويبني عليه
آخره ع

ان البائن ليس احق بها من غيره واجابوا بان المعطوف في الصورة الاولى
خص بالدليل الدال على قتل المعاهد بالمعاهد وبالمسلم فيكون المعنى ولا يقتل
ذو عهد في عهده بكافر حربي ولا يلزم عطف العام على الخاص وعن المعطوف
في الصورة الثانية خص بالدليل الدال على ان بعل البائن ليس احق بها
من غيره وهذا هو المراد بقوله قلنا خص الثاني بالدليل اي خص المعطوف
بالدليل في الصورتين قالوا لو كان العطف يقتضي اضمار كل ما ثبت للمعطوف
عليه في المعطوف لكان العطف في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا يقتضي اضمار
يوم الجمعة في المعطوف واجيب بالتزام الملازمة ومنع انتفاء اللازم وعلى
تقدير تسليم انتفائه فالفرق بان ضربت عمرا يفيد عن يوم الجمعة لا يخل فلا يحتاج
اضماره بخلاف قوله ولا ذو عهد في عهده فانه لو لم يقدر بكافر يلزم ... وهذا
فاسد بما تقدم قال مسئلة مثل يا ايها المزمل اي اذا ورد خطاب خاص
بالرسول عليه السلام مثل قوله يا ايها المزمل ويا ايها المدثر ولئن اشركت ليحبطن عملك
فليس بعام للامة الا بدليل من قياس او خطاب اخر يساوله الامة
وقال ابو حنيفة واحمد بن حنبل انه عام للامة الا بدليل يدل على
عدم الفرق بينه وبينهم لنا القطع بان الخطاب الخاص يستحق الاشتمال
على غيره لغة ولهذا لو امر السيد واحدا من عبيده بخطاب يخصه لم يكن امرا
للباقين وايضا لو كان الخطاب الخاص به متناولا لغيره لغة يجب ان
يكون خروج الغير منه تخصيصا وليس كذلك قالوا قيل لمن له منصب
الاقتداء لولايته وامارته على قوم اركب لمناجزة العدو وشن الغارة
عليه فهم لغة ان ذلك لاتباعه معه ولذلك يقال فتح البلد الفلاني
وكسر العدو والمراد هو مع اتباعه والنبي عليه السلام امير للامة وقدوة
لهم فكان الامر له امرا لهم وان لم يكن الامر لاحاد الناس امرا لغيره
قلنا لا نسلم ان امر الامير امر لاتباعه لغة فانه لو حلف انه لا يامر
اتباع الامير لم يحنث بامر الامير فلو كان امره امرا لاتباعه لكان
يحنث وانما فهم امر الاتباع فيما ذكرتم من الصورة لان المقصود من الامر

لما جزم العراقي يتوقف على مشاركة الاتباع لان الخطاب يدل على ذلك لغة
وهذا بخلاف ما خاطب به الرسول من العموم الشرعية فان المقصود من ذلك
لا يتوقف على مشاركة الامة له قالوا قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
فطلقوهن لعدتهن يدل على ان خطابه خطاب للامة قلنا ان ذلك خطاب
عام للكل وذكر النبي اولا للتشريف وتكريمه ثم خوطب الجميع قالوا قال
الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج
في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا اخبر انه اباحه ذلك ليكون
مباحا للامة ولو كانت الاباحة خاصة به لما انتفى الحرج عن امته قلنا نقطع
بان الامة غير داخلة في قوله زوجناكها وانما اخبر انه رفع الحرج عن النبي ليقصد
رفع الحرج عن المؤمنين وذلك الحاق للمؤمنين به بطريق القياس ولا حجة
فيه على المقصود قالوا لو كان الخطاب الخاص به لم يتناول امته لما قال قوله تعالى
خالصة لك من دون المؤمنين ومن الليل فتهجد به نافلة لك لا فائدة فيها قلنا نفيد
قطع الحاق غيره به بطريق القياس اذ لو لم يرد ذلك لامكن الالحاق بطريق
القياس مسئلة خطاب النبي صلعم لواحد من امته ليس بعام للجميع خلافا
للحنابلة لنا ما تقدم في المسئلة الاولى من القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره
لغة ومن لزوم التخصيص لخروج غيره ومن عدم الفائدة في قوله صلعم حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة لو كان خطابه لواحد خطابا للباقين قالوا قوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلعم بعثت الى الاسود والاحمر يدل
على ان خطابه لواحد عام للجميع واجيب بان معنى ارساله وبعثته الى كافة
الناس تعريفه لكل واحد منهم ما يختص به من الاحكام كاحكام المريض والصحيح
والمسافر والمقيم والطاهر والحائض الى غير ذلك ولا يلزم من ذلك
اشتراك الجميع فيما اثبت لواحد منهم قالوا قال صلعم حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة ينافي ما ذكرتموه قلنا هذا محمول على ان حكمه على الواحد حكم على الجماعة
بطريق القياس في المعنى لا بحكم اللفظ او حكم على الجماعة بهذا الدليل لا
ان خطاب الواحد خطاب للجميع قالوا الحق نقطع بان الصحابة حكموا على جميع

الامة بما حكم النبي صلعم على احاد امته كحكمهم على جميع من زنا من الامة بما حكم
النبي صلعم على ماعز في الزنا وكحكمهم بضرب الجزية على المجوس بما حكم النبي صلعم
بضرب الجزية على مجوس هجر والى غير ذلك ولولا ان حكمه على الواحد حكم على
الجماعة لما كان كذلك قلنا انما كانت الصحابة حكموا على الامة بما حكم النبي صلعم
على واحد منهم لتساويهم في المعنى الموجب للحكم فهو القياس ولا نزاع
فيه وان حكموا لا للتساوي بينهم في المعنى الموجب فهو خلاف الاجماع قالوا لو كان
خطابه لواحد من الامة خاصا به ولم يتناول غيره لكان قوله عليه السلام
لابي بردة في التضحية بعناق تجزيك ولا تجزي احدا بعدك زيادة من غير
فائدة وكذلك تخصيص النبي عم خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه
لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير ولولا ان حكمه على الواحد حكم على
الباقين لما احتاج الى التنصيص في التخصيص قلنا فائدة تخصيص هؤلاء
قطع الحاق غيرهم بهم بطريق القياس كما تقدم مسئلة
جمع الذكور السالم كالمسلمين الى اخره اقول اتفق الكل
على ان لفظ الرجال لا يتناول النساء وبالعكس ويتناولهما لفظ الناس
واختلفوا في جمع الذكور السالم كالمسلمين والمؤمنين ونحو فعلوا مما يغلب فيه
الذكور فذهبت الشافعية والاشاعرة الى انه لا يدخل فيه النساء ظاهرا
خلافا للحنابلة وابن داود قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات فيه عطف جمع المؤنث السالم على جمع الذكور السالم فلو كان داخلا
فيه لما حسن عطفه عليه لعدم فائدة فان قيل لا نسلم انه لا فائدة
فيه فان في العطف بلفظ يخص النساء نفي التاكيد قلنا لو عممنا
عدم دخولهن في جمع الذكور لكانت فائدة تخصيصهن بالذكر التاسيس
ولا شك ان فائدة التاسيس في كلام الشارع اولى من فائدة التاكيد
وهذا هو المراد بقوله فان قدر مجيئه للنصوصية ففائدة التاسيس اولى
وايضا روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما
نرى الله تعالى ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات

فلو لم يدخلن في جمع الذكور لم يصدق نفي ذكر الله لهن ولما صح تقرير النبي عم
لهن على النفي وايضا فاجماع اهل العربية على ان نحو المسلمين جمع الذكور والمفرد
الذكور لم يساوه المؤنث فكذا الجمع الذي هو تضعيفه قالوا المعروف من الوضع
انه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير قلنا صحيح اذا قصد التعبير
عن الجمع بجمع الذكور ولكن يكون مجازا لا حقيقة التي هي محل النزاع فان قيل اذا
صح دخول المؤنث في جمع الذكور فيكون حقيقة فيه اذ الاصل في الاطلاق
الحقيقة قلنا لو كان جمع الذكور حقيقة في الذكور والاناث مع انه حقيقة
في محض الذكور يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل المجاز ايضا خلاف
الاصل قلنا قد تقدم ان المجاز اولى اذا وقع التعارض بينه وبين الاشتراك
وهذا هو المراد بقوله وقد تقدم مثله قالوا قد ورد اكثر اوامر الشرع بخطاب
الذكور مع انعقاد الاجماع على ان النساء يشاركن الرجال في احكام تلك الاوامر
فلو لم يدخلن في جمع الذكور لما شاركن الذكور في الاحكام قلنا انما يشاركن
الرجال بدليل من خارج لا باقتضاء اللفظ ولذلك لم يدخلن في احكام الجهاد
الثابتة بقوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده وفي احكام الجمعة الثابتة
بقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله قالوا لو اوصى
واحد لرجال ونساء بشيء ثم قال اوصيت لهم بكذا دخل النساء بغير
القرينة وهو معنى الحقيقة قلنا انما دخلن بقرينة الايصاء الاول وهو معنى المجاز
مسئلة من الشرطية تشمل المذكر والمؤنث عند الاكثر لنا انه لو قال
الذي له عبيد وجوار من دخل داري فهو حر فدخلت الجواري عتقن وكذا
العبيد وذلك دليل التساوي والاصل في التساوي الحقيقة مسئلة
خطاب التكاليف بالالفاظ العامة نحو لفظ الناس والمؤمنين يشمل العبيد
عند الاكثر وقال ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة ان كان ورود
الخطاب بحق الله تعالى فيشمل العبيد وان كان لحق الآدمي فلا يشمل لنا
ان العبد من الناس قطعا ومن المؤمنين اذا لم يكن كافرا فوجب دخوله
تحت خطابه تعالى يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس حقيقة الا ان يدل دليل

على خروجه منه قالوا ثبت انه مخاطب بوجوب صرف منافعه الى سيده اذ جميع
منافعه ملك لسيده فلو خوطب بصرف منافعه الى غير سيده لتناقض الخطابان
ورد بانا لا نسلم انه يجب عليه صرف منافعه الى سيده مطلقا بل انما يجب فيها
التي لا يضايق اوقات العبادات واما عند تضايق اوقاتها فلا يجب فينتفي
التناقض قالوا ثبت خروجه عن خطاب الجهاد والحج والعمرة والجمعة وغيرها
فلو كان داخلا تحت عموم الخطاب مطلقا لكان خروجه عنه في هذه الصور على
خلاف الدليل قلنا انما خرج بدليل كخروج المريض والحائض والمسافر
عن العمومات الواردة بوجوب الصوم والصلوة والجمعة والجهاد مسئلة
الخطاب العام مثل قوله تعالى يا ايها الناس يا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر
وقال طائفة من الفقهاء والمتكلمين لا يشمله وقال الصيرفي والحليمي من اصحاب الشافعي
يشمله الا ان يكون مأمورا بتبليغ الخطاب نحو قل كقوله تعالى قل للمؤمنين فلا يشمله
الرسول لنا ما تقدم من ان الرسول من الناس ومن المؤمنين قطعا فوجب دخوله
تحت الخطاب بها حقيقة وايضا فان الصحابة فهموا الرسول من عمومات الخطاب
لانه اذا كان يامرهم بامر ولم يفعل هو سألوه ما بالك لم تفعل فيذكر لهم موجب
التخصيص وذلك كما روي عنه عم انه امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ
هو فقالوا امرتنا بالفسخ ولم تفسخ انت فلم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في
امره لهم بذلك بل اعتذر وقال اني قلدت هديا فلو لم يدخل فيما امرهم به لما
سألوه ولم يشتغل هو بذكر موجب الترك قالوا لو كان داخلا فيما امرهم به لكان
آمرا مأمورا او مبلِّغا مبلَّغا بخطاب واحد فلا يدخل تحت عموم الخطاب ولان
الامر طلب العالي الفعل ممن هو دونه والواحد لا يكون اعلى من نفسه قلنا الآمر
هو الله تعالى والمامور النبي وامته والمبلغ جبرئيل فلا يرد ما ذكرتموه قالوا قد
اختص الرسول باحكام لم تشاركه الامة فيها كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى
وتحريم الزكوة عليه واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها كالصفي من المغنم
والزيادة على نكاح اربع نسوة قلنا اختصاصه ببعض الاحكام ليس موجبا لخروجه
عن عمومات الخطاب كالمريض والحائض والمسافر والمراة فان كل واحد قد اختص

الرسول باحكام لا ابتداء رحمة عن غيرها ولم يخرج بذلك عن عمومات الخطاب
مسئلة الخطاب الوارد شفاها للموجودين في زمن النبي صلعم مثل يا ايها
الناس ويا ايها الذين امنوا ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت حكمه في حقهم بدليل
اخر من اجماع او نص او قياس خلافا للحنابلة ومن تابعهم لنا القطع بانه لا يقال
للمعدومين يا ايها الناس اذ مثل هذا الخطاب يستدعي مخاطبا موجودا فمن لم يتصف
بصفة الوجود وقت الخطاب لم يتناوله الخطاب وايضا فانه اذا امتنع خطاب
الصبي غير المميز والمجنون بمثل ذلك مع اتصافهما بالوجود واصل الفهم فالمعدوم
بالامتناع اجدر قالوا لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه ولكنه
مرسل الى من بعده بالاجماع وهذا هو المراد بقوله وما ارسلناك الا كافة واجيب بان
رسالة النبي صلعم وتبليغه الاحكام الى كافة الناس لا يستلزم ان يخاطب الجميع شفاها
بل يتحقق ذلك بان يخاطب البعض شفاها وللبعض بنصب الادلة والامارات على
حكمهم كحكم الذين خاطبهم شفاها قالوا احتج الصحابة ومن بعدهم من العلماء الى زماننا
هذا بعمومات الخطاب الوارد في زمن النبي صلعم على من بعده دليل تعميم الخطاب
للموجود في زمنه ولمن وجد بعده قلنا انما احتجوا بعمومات الخطاب على من وجد
بعد النبي صلعم لانهم علموا ان حكم الخطاب ثابت عليهم بدليل اخر من قياس
او نقل واعترض بان القياس والنقل والظن لا يصلح مستندا لاجماعهم واجيب بانه
لا نسلم ان ذلك قياس ونقل ظني وبتقدير التسليم فلا نسلم ان الظن لا يصلح مستندا
للاجماع بل يجب اعتقاد ذلك جمعا بين هذا الدليل وبين ما ذكرناه من الادلة
مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر سواء كان
خطابه العام خبرا او امرا او نهيا مثال الخبر قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان عموم قوله
شيء يوجب كون كل شيء معلوما له ومن جملة الاشياء ذاته وصفاته فكان داخلا تحت
العموم ومثال الامر كما لو قال السيد لعبده من احسن اليك فاكرمه فان عموم
خطابه لغة يقتضي اكرام كل من احسن الى العبد فاذا احسن اليه السيد
كان من جملة المحسنين اليه فيجب اكرامه على عبده بعموم خطابه ومثال النهي كما
اذا قال السيد لعبده من احسن اليك فلا تهنه فان هذا الخطاب يقتضي النهي

عن

عن اهانة كل محسن اليه من السيد وغيره قالوا لو كان المخاطب داخلا
في عموم خطابه يلزم دخول الله تعالى في عموم قوله الله خالق كل شيء ومعلوم
انه ليس خالق ذاته وصفاته قلنا عموم اللفظ لغة يقتضي دخوله فيه الا انه
لما كان ذلك ممتنعا في نفس الامر عقلا خص بدليل العقل فيكون ما نحن فيه من صور
التخصيص على العلم مسئلة مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال كما هو مذهب الكرخي خلافا
للاكثر لنا انه امر باخذ صدقة واحدة منها اخذ من نوع منها واحد من المال
صدقة يصدق انه اخذ من اموالهم صدقة فيلزم الامتثال والوفاء بمدلول
الخطاب وايضا فان كل دينار ودرهم مال قطعا ولا يجب اخذ الصدقة
من خصوص كل دينار ودرهم بالاجماع قالوا اضاف الله تعالى اخذ الصدقة
الى الاموال المضافة بقوله خذ من اموالهم صدقة والجمع المضاف يفيد
العموم فيجب ان يكون المعنى خذ من كل نوع من اموالهم صدقة فكانت الصدقة
متعددة بتعدد انواع الاموال قلنا لا نسلم ان المعنى خذ من كل نوع صدقة
فان لفظ كل يفصل ما دخل عليه ولم يدخل في اموالهم فلا يفيد تفصيلها
فلا يجب الاخذ من كل نوع منها وانما قلنا انه يفصل ما دخل عليه لانه فرق
بين قولك للرجال عندي درهم وبين قولك لكل رجل عندي درهم بالاتفاق فان
فان الثاني اقرار لكل رجل بدرهم والاول اقرار بدرهم فقط مسئلة
العام بمعنى المدح والذم مثل الخطاب العام الوارد بمعنى المدح مثل ان الابرار
لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في
سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم هو باق على عمومه وورده بمعنى المدح
والذم لم يمنع من اقتضاء العموم ونقل عن الشافعي انه منع من ذلك وهو
مذهب الكرخي وبعض اصحاب الشافعي لنا انه خطاب عام ومعنى المدح
والذم لا ينافي عمومه فيبقى على عمومه كغيره من الالفاظ العامة عند عدم
المنافي لاقتضاء عمومها قالوا سيق هذا الخطاب لقصد المبالغة في الحث
على فعل الخير والزجر عن الفجور في الاية الاولى وفي الثانية لقصد ذم من

اشبه من ادا الزكوه ومدح من اداها واما اصل وجوب الزكوه فانما هو
مستفاد بدليل اخر فلا يلزم التعميم فلان التعميم يفيد قصدا للمبالغة في الحث
والزجر مع القصد الى المدلول اللغوي ولا شك ان الجمع بالمقصودين ابلغ من العمل
باحدهما فيكون ادل وايضا فانه لا منافي بين المقصودين فالجمع بينهما اولى
قال ــ مسئلة التخصيص قصر العام على بعض مسمياته اقول ــ لما فرغ
من بيان العام والخاص شرع في بيان التخصيص وحده بانه قصر العام على بعض
مسمياته وقوله مسمياته مشعر بان كل ما يندرج تحت العام يسمى بالعام وليس
كذلك فالظاهر انه اراد به ما يندرج تحت العام اعلم انه دخل في هذا الحد
الاستثنا اذا كان المستثنى منه عاما المستثنى وكذا تقييد العام بالصفة
والغاية وكذا النسخ لانه لو قال الشارع صم جميع ايام عمرك ثم قال بعد مدة
مدة لا تصم فهو نسخ وصادق عليه انه قصر العام على بعض مسمياته وقال ابو
الحسين في المعتمد التخصيص هو يشتمل على موجب اللغة وعلى موجب العرف واستعماله
على موجب اللغة بعد اخراج بعض ما تناوله الخطاب وعلى هذا النسخ داخل في
التخصيص وقول المولف واراد ما تناوله الخطاب يشعر بعدم المخصص كقولهم
خص العام ليس مذكورا في المعتمد وهو غير محتاج اليه لان الخطاب متناول
من حيث الوضع سوا كان المخصص موجودا او لم يكن وانما اخرجه التخصيص
عن الخطاب من حيث انه غير مراد منه لا من حيث الوضع واما التخصيص في العرف
فهو اخراج بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له فخرج منه النسخ لانه على التراخي
وقال الامدي التخصيص على ما اصطلح ارباب العموم هو تعريف ان المراد باللفظ
الموضوع للعموم انما هو الخصوص وهو المراد بقوله وقيل تعريف ان العموم للخصوص
واورد عليه ان معرفة التخصيص يتوقف على معرفة هذا الحد ومعرفة هذا الحد
يتوقف على معرفة اجزائه ومن جملة اجزائه الخصوص الذي هو التخصيص فيلزم
الدور واجيب بان المراد في الحد التخصيص اللغوي حتى يكون ذلك
كالاخبار عن اهل اللغة بانهم وضعوا التخصيص لتعريف ان المراد بالعموم
انما هو الخصوص واعلم ان وصف الكلام بانه خاص وبانه خصوص معناه انه

مذهب ...

وضع

وضع لشي واحد واما الخطاب المخصوص فهو ما عرض المتكلم به بعض ما وضع
له ويسمى مخصصا وقد يستعمل لفظ الخصوص في العموم المخصص ويطلق
التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما بالاصطلاح
وذلك كما يطلق العام على اللفظ لتعدد مدلوله وان لم يكن عاما بالاصطلاح
وذلك كلفظ عشرة فانه يطلق عليه العام ويطلق التخصيص على الاستثنا منه
وان لم يكن عاما وكذا لفظ المسلمين للمعهودين وضماير الجمع ولا يستقيم
التخصيص الا فيما يستقيم توكيده بكل وهو كل ذي اجزا يمكن افتراقها
ومما ليس كذلك كقوله عليه السلام لابي بردة تجزيك ولا تجزي احدا بعدك فلا يتصور
تخصيصه مسئلة تخصيص العام جائز الا عند شذوذ فانهم قالوا التخصيص
في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البدا فلا يجوز وهو ممنوع والدليل
على جوازه وقوعه في القران قوله تعالى الله خالق كل شي وهو على كل
شي قدير اذ ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها وقوله تعالى واوتيت من كل
شي وقوله اقتلوا المشركين وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني
وقوله يوصيكم الله في اولادكم والعرف ذلك فان اكثر عمومات الشرع مخصص
بشروط في الاهل والمحل والسبب حتى قيل لا عام الا وقد خص الا قوله تعالى
وهو بكل شي عليم على ان ذلك لو فرض لم يلزم من فرض وقوعه محال ولا معنى
للتجويز سوى ذلك قال ــ مسئلة الاكثر انه لا بد في التخصيص من بقاء جمع
يقرب من مدلوله الى جمع اقول ــ اختلف القائلون بتخصيص العموم
في الغاية التي يجوز انتها التخصيص اليها فذهب ابو الحسين البصري الى انه
لا بد في منتهى التخصيص من بقاء جمع كثير يقرب من مدلول العموم وان لم
يعلم قدره الا اذا استعمل في واحد على سبيل التعظيم فان ذلك الواحد
يجري مجرى الكثير واليه ميل اكثر اصحابنا وقيل يكفي في ذلك ان يبقى ثلثة
وهو مذهب القفال الا انه جاز تخصيص لفظ من الى ان يبقى بعدها واحد
دون سائر الفاظ العموم وقيل يكفي اثنان في الجمع مطلقا وقيل يكفي واحد
وقال المولف والمختار ان التخصيص ان كان بالاستثنا والبدل يجوز الى

واحد وذلك مثل قوله اكرم الناس الا الجهال واكرم الناس العلماء منهم
وقد كان منهم عالم واحد وان كان بمتصل غير الاستثناء والبدل كالصفة
جاز الى اثنين وذلك مثل قوله اكرم الناس العلماء وكان فيهم عالمان فقط
وان كان التخصيص بدليل منفصل في العدد القليل كالثلاثة يجوز انتهاؤه
الى اثنين مثل قوله قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلاثة وان كان
بمنفصل في الجمع الغير المحصور او العدد الكثير فالمذهب الاول الذي ذهب
اليه ابو الحسين واكثر الاصحاب لنا انه لو قال قائل قتلت كل من في المدينة
وكان فيها اكثر من الف وقد قتل ثلاثة او اقل عُدّ لاغيا عند اهل اللغة
وكذلك لو قال اكلت كل رمانة في البيت وكان فيه اكثر من الف وقد اكل واحدة
فقط وكذلك لو قال لعبده من دخل داري او اكل مالي فاكرمه وفسر بثلاثة او اقل
عابه اهل اللغة واحتج القائل بجواز الانتهاء بالتخصيص الى اثنين وثلاثة بما قيل
في جواز اطلاق الجمع على اثنين وثلاثة وهو قوله تعالى فان كان له اخوة واراد
اخوين وقول القائل لفلان علي دراهم وفسر بثلاثة قبل وباثنين لم يقبل ورده
بان مثل اخوة ودراهم جمع منكر وهو ليس بعام واحتج القائل بجواز الانتهاء
الى الواحد بصحة قول القائل لعبده اكرم الناس الا الجهال واعلم انه عنى
العالم الذي لو صار كل الناس جهالا الا واحدا وهو ممتنع عادة
على ان ذلك مبني على جواز استثناء الاكثر وهو غير جائز عند كثير من الناس
وعلى تقدير الجواز فهو مخصوص بالاستثناء وهو غير محل النزاع على ما اختار
المؤلف قالوا قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمنزل
والحافظ هو الله تعالى وحده واجيب بان ذلك ليس محل النزاع لوروده
على سبيل التعظيم قالوا العاشر لا انتهاء في تخصيص العموم الى الواحد لكان يمتنع لو كان
لامتناع تخصيصه وذلك يمنع من تخصيص الفاظ العموم سواء كان الباقي مانعا من
قليلا او كثيرا واجيب بان الممتنع تخصيص خاص وهو ما يكون فيه الباقي الواحد لكان
قليلا بالعدم من امتناع قول القائل قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة او مانعا من كل تخصيص
اقل قالوا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد

بال

بالناس نعيم بن مسعود الاشجعي وحده لم يعد ذلك مستهجنا الى حتى الانتهاء بالتوسع
قلنا الناس للمعهود والمعهود لا عموم له قالوا لو صح استهجان قول القائل اكلت
الخبز واللحم وشربت الماء الا الاكل القليل والشرب القليل وليس كذلك استهجن
قلنا ليس اكل الخبز والشرب للعموم بل للبعض المطابق للمعهود الذهني مثل
ما هو في المعهود الوجودي فليس من العموم والخصوص في شيء قال المخصص
متصل ومنفصل فالمتصل هو الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية
وبدل البعض من الكل واما الاستثناء المنفصل مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون الا ابليس وقول الشاعر وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس
فليس له مدخل في التخصيص واختلف في ان لفظ الاستثناء هل هو حقيقة
ام مجاز فقيل انه حقيقة فيه لان الاستثناء يطلق على المنقطع والاصل في الاطلاق
الحقيقة وقيل مجاز لان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق انما هو المتصل دون
المنقطع وذلك دليل على انه حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل وعلى تقدير كونه
حقيقة في المنقطع قيل انه متواطئ لان العلماء قسموا الاستثناء الى المتصل والمنفصل
فيكون مورد التقسيم معنى مشتركا بينهما اذ الاصل عدم الاشتراك اللفظي وعدم
المجاز وقيل انه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا لانه ليس بينهما معنى مشترك والاستثناء
المتصل هو الاخراج والمنقطع ليس كذلك قوله ولا بد لصحته من مخالفة
في الحكم اي لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بين المستثنى والمستثنى منه
في نفي الحكم مثل ما جاءني زيد الا عمرو وفي ان للمستثنى حكما اخر له مخالفة بوجه ما
مثل ما زاد الا ما نقص ولقائل ان يقول ان ذلك استثناء متصل لا منقطع
لان التقدير ما زاد شيء الا الذي نقص والاية الثالثة الاولى ليست للاستثناء
بل هي بمعنى لكن قوله ولان المتصل اظهر اي ولاجل ان الاستثناء في المتصل
اظهر منه في المنقطع لم يحمله فقهاء الامصار على المنقطع الا عند تعذر حمله على
المتصل ومن ثم قالوا في قول القائل لفلان عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه
ان معناه لفلان عندي مائة درهم الا قيمة ثوب لتكون محمولا على المتصل دون
المنقطع قوله واما حده فعلى التواطؤ اي حد الاستثناء على القول بانه متواطئ

على المتصل والمنقطع بجمع التواطؤ هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها
فقوله ما دل على المخالفة عام للاستثناء وغيره وعن مخرج بقوله بالا واخواتها نحو ما قام
القوم بل زيد وما قام القوم لكن زيد وقام القوم لا زيد فان كل ذلك دال على المخالفة
ولكن لا بالا واخواتها وخرج بقوله غير الصفة كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا فان الا فيه بمعنى غير وهو صفة وقد يستعمل غير ايضا بمعنى الا
وكذلك سوى وخلا وحاشى وعدا وما عدا وما خلا وليس ولا يكون فان كلها
من اخوات الا واما على القول بان الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع او
مجاز في المنقطع فلا يجمعهما حد واحد بل يقال في حد المنقطع ما دل على
مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج مصدر الحد عام لها يفيد غير
اخراج خرج المتصل واما حد المتصل فقال الغزالي هو قول ذو صيغ مخصوص
محصور دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول فالمراد بالصيغ المخصوصة
المحصورة الا واخواتها فخرج منه القرائن الفعلية والعقلية الدالة على ان المذكور
به لم يرد بالقول الاول لانها ليست بقول وخرج منه التخصيص بالادلة لانها
تدل على ان مدلولها هو المراد بالقول الاول نفسا واورد على طرد هذا الحد
بان كل واحد من التقييد بالشرط والوصف بالذي والغاية يصدق عليه انه قول
ذو صيغ محصورة لاستحالة القول بعدم التناهي في الالفاظ الدالة وكذا مثل قام
القوم ولم يقم زيد فانه قول ذو صيغ ادت بالا واخواتها عن افادة هذه الصيغ
مانا لم يلفظ الاول ولانك كما تقول اكرم الناس ان دخلوا داري تقول اكرمهم
بشرط دخولهم وعلى تقدير دخولهم وحين دخولهم وزمان دخولهم وان
دخولهم الى غير ذلك من صيغ الشرط ومعانيها فانها وان كانت متناهية غير
انها لا تعد في العرف محصورة وكذا التقييد بالوصف فان الاوصاف غير
محصورة عرفا وعلى هذا فلا يرد ما يأتي ايضا لانك كما تقول قام القوم ولم يقم زيد
تقول وما قام ولا ناشئ له وليس له حركة ولا التفات بعد بعد وسكن وتلك
منقطع على الارض الى غير ذلك من الصيغ غير المحصورة وورد على عكسه
انه اورد على عكس هذا الحد جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ بل صيغة

واحدة وهو استثناء حقيقة وهذا لا يرد ايضا لان المراد بذي صيغ ما يعبر
عنه بصيغ مختلفة مع بقاء المعنى وهذا كذلك يجوز ان يعبر عنه بصيغة الا ويجوز
ان يعبر بصيغة اخواتها مع بقاء المعنى وقال الآمدي والمختار في ذلك
ان يقال الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على
ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية واحترز بلفظ
متصل بجملة عن القرائن الفعلية والعقلية والادلة المنفصلة وبلفظ المتصل
بغير جملة واحترز بلا يستقل عن المستقل كقوله قام القوم ولم يقم زيد واحترز
بقوله ليس بشرط ولا صفة ولا غاية عن هذه الثلاثة واورد على طرده نحو
قام القوم لا زيد وما قام القوم بل زيد فان جميع القيود المذكورة صادقة على
ذلك وليس باستثناء وعلى عكسه اورد ما جاء الا زيد فان الذي اتصل به الاستثناء
ليس بجملة وذلك استثناء حقيقة وايضا فان مدلول كل استثناء متصل مراد
مما اتصل به كما سيأتي عن قريب وحينئذ فقوله ان مدلوله غير مراد مما اتصل
به يكون خطأ والاحتراز بقوله ليس بشرط ولا صفة يكون ودها لانها تدل ان
على ان مدلولها هو المراد بقوله بالاول والاولى ان يقال في حد
الاستثناء المتصل انه اخراج بالا واخواتها احترزنا باخراج عن المنقطع وعن مثل
لو كان فيهما آلهة الا الله واحترزنا بالا واخواتها عن مثل قام القوم ولم يقم زيد
وجاء القوم ولم يقم زيد وجاء القوم لا زيد وعن التقييد بالشرط والصفة والغاية
وقد اختلف في تقرير الدلالة في الاستثناء المتصل فالاكثرون على ان المراد
بعشرة في قولك عشرة الا ثلاثة سبعة وحرف الا قرينة مبينة لذلك المراد
كما في التخصيص بغير الاستثناء فانه يدل على ان المراد من العام بعض ما يتناوله بحسب
اللغة في عشرة الا ثلاثة هذا المجموع موضوع بازاء سبعة كاسمين في حق المسمى
واحد احدهما مركب والآخر مفرد وهو سبعة وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار
الافراد ثم حكم بالاسناد بعد اخراج منه بالاستثناء وحكم بالاسناد
والاسناد انما هو بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا ان
الاول وهو مذهب الاكثر على عشرة يستقيم للقطع بان من قال

اشتريت الجارية الا نصفها ونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها وهو مبهم
يستلزم ارادة ذلك وفيه نظر لانهم لم يقولوا ان الاستثناء قرينة على ان المتكلم
اراد بالاستثناء الاستثناء من المراد باللفظ الاول ليلزم استثناء نصف
الجارية في قوله مثلا اشتريت الجارية الا نصفها بل قالوا الاستثناء
قرينة على ان المتكلم اراد باللفظ الاول بعض مدلوله كما ان التخصيص قرينة
على انه اراد باللفظ العام بعض مدلوله وعندهم لا فرق بين الاستثناء والتخصيص
الا من جهة ان الاتصال بمخصوص شرط في الاستثناء دون التخصيص
قوله ولانه كان يتسلسل اي لانه لو جاز ان يريد المتكلم بلفظ عشرة
في قوله عشرة الا ثلثة بعض مدلوله لجاز ان يريد بلفظ الا ثلثة بعض مدلوله
وكان المراد من لفظ العشرة يحتاج الى قرينة الاستثناء فالمراد من لفظ الاستثناء
يحتاج الى قرينة اخرى وهلم جرا فيتسلسل اعلم ان هذا الايراد لا يختص
بهذه الصورة بل هو شامل للتخصيص في جميع القرائن المتصلة وكذلك قوله ولانا
نقطع بان الضمير للجارية بكمالها لان الشارع لو قال اقتلوا المشركين ثم قال
لا تقتلوا الذمي منهم نحن نقطع بان الضمير للمشركين بكمالهم من غير فرق فقوله
والاجماع العربية على انه اخراج بعض من كل لا يرد عليهم ايضا لانهم قالوا
بالاخراج اذ حاصل كلامهم راجع الى ان الاستثناء قرينة على ان المتكلم
اخرج المستثنى بارادته عن المستثنى منه وقوله ولابطال النصوص اي و
لاستلزام مذهبهم ابطال النصوص كعشرة الا ثلثة اذ العشرة نص في تمام
معناها فاذا كان المراد منها سبعة بالقرينة فقد بطل النص وهذا لا يختص
بالاستثناء في جميع صور التخصيص ابطال النصوص نعم لو حمل الاستثناء
على الاستثناء بعد الاخراج لم يلزم ابطال النصوص ولو حمل على الاسناد قبل
الاخراج لزم فالاول اولى وقوله وللعلم بانا نسقط الخارج فنعلم ان المسند
اليه ما بقي مختص بالاستثناء بل التخصيص كذلك ايضا قوله والثاني اقرب
الى المذهب الثاني وهو قول القاضي ان عشرة الا ثلثة اسم لسبعة غير مستقيم كالمذهب
الاول للعلم بانه خارج عن قانون لغة العرب اذ لا يوجد في كلامهم اسم مركب

من

من ثلثة كذا شئ ولانهم لم يعربوا الجزء الاول من الكلمة وهو غير مضاف
والجزء الاول مما نحن فيه معرب مع انه غير مضاف ولامتناع اعادة
الضمير على جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها والاجماع العربية
على ان الاستثناء اخراج بعض من كل ولابطال النصوص وللعلم بانا نسقط
الخارج فنعلم ان المسند اليه ما بقي قال الاولون وهم الاكثرون المراد
من عشرة في قول القائل لفلان علي عشرة الا ثلثة اما عشرة بكمالها او سبعة
والاول منتف ان المراد عشرة بكمالها للعلم بانه ما اقر الا بسبعة فتعين ان
المراد سبعة واجيب بان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد وهو لم يسند الا
بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو المراد بهذا الاعتبار لا باعتبار
ان الاسناد قبل الاخراج قالوا لو كان المراد من قوله عشرة الا ثلثة لامتنع من
الصادق في كلامه مثل قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لانه
يلزم من ذلك اثبات لبث خمسين ونفيه وهو خلف في كلامه واجيب بما
تقدم من ان الحكم باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد اخراج لبث خمسين
عن لبث الف فلا يلزم الخلف في كلامه وقال القاضي اذا بطل ان يكون المراد
عشرة لاستلزامه الكذب وبطل ان يكون المراد سبعة لما تقدم من الادلة
تعين ان المجموع المركب من عشرة والا ثلثة اسم لسبعة واجيب بما تقدم
من ان المراد عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة ثم حكم بالاسناد
بعد الاخراج فتبين مما ذكرناه ان الاستثناء على قول القاضي ليس
بتخصيص وعلى قول الاكثرين تخصيص لانه اطلق لفظ الجمع لبعضه
في الافراد والاسناد معا وعلى المختار يحتمل التخصيص من حيث انه
اسند اليه بعضه ويحتمل عدم التخصيص من حيث ان المراد به الجميع
مسئلة شرط صحة الاستثناء ان يكون متصلا بالمستثنى منه لفظا او
في حكم المتصل به عرفا كقطع الكلام لتنفس او سعال ونحو ذلك من بلع ريق
وطول كلام مثل اكرم العرب الطوال البيض الا الجهال ونقل عن ابن عباس
انه يصح الانفصال وان طال الزمان شهرا وقيل يجوز الانفصال بالنية مع

لفظاً منفصلاً به كغير الاستثناء نحو النسخ والادلة المنفصلة المخصصة للعموم
واليه ذهب بعض المالكية وحمل على ذلك مذهب ابن عباس لغويته وبعد
الانفصال من غير نية وقيل يصح الانفصال في القرآن خاصة واليه ذهب بعض
الفقهاء لنا انه لو صح الانفصال لم يقل النبي عم من حلف على شيء فرأى غيرها خيراً
منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه على الحنث بل ارشد الى الاستثناء
لانه ايسر واسهل من التكفير وحنث يمينه اذ لا يخفى ان قصد النبي عم
في ذلك انما هو التيسير والتسهيل بحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحة الانفصال
وكذلك جميع الاقارير والطلاق والعتاق فانه لو صح الاستثناء المنفصل
لصح فيها ومعلوم انه لو قال لفلان علي عشرة دراهم ثم قال بعد شهر الا درهماً
او قال لزوجته انت طالق ثلاثاً ثم قال بعد شهر الا واحدة او قال اعتقت عبيدي
ثم قال بعد شهر الا غانماً فان كل ذلك لا يعد استثناء صحيحاً لا شرعاً ولا
عرفاً وايضاً فانه يؤدي الى ان لا يعلم صدق ولا كذب ولا يحصل وثوق بيمين
ولا وعد ووعيد ولا لزوم معاملة اصلاً لامكان الاستثناء المنفصل ولو بعد
حين احتجوا بالاستثناء بالوارد عن النبي صلعم انه قال والله لاغزون
قريشاً ثم سكت ثم قال بعده ان شاء الله ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت
لما فعله النبي عم قلنا نحمل ذلك على السكوت العارض الذي لا يخل بالاتصال
الحكمي موافقة لما ذكرنا من الادلة والوارد عن النبي عم انه سأله اليهود
عن مدة لبث اهل الكهف وعددهم فقال غداً اجيبكم ولم يقل ان شاء الله
فتأخر عنه الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزل عليه ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غداً الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال ان شاء الله يعني الحاق
بخبره الاول ولو لم يكن ذلك صحيحاً لما فعله قلنا قوله ان شاء الله ليس عائداً
الى خبره الاول بل هو عائد الى المقدر اذ المعنى افعل ان شاء الله كما لو قال قائل
لغيره افعل غداً فقال ان شاء الله اي افعل ان شاء الله وقول ابن عباس ان
صحت الرواية عنه يكون متأولاً بما تقدم من ان المراد ما اذا نوى الاستثناء
متصلاً بكلامه من غير لفظ ثم اظهر نيته ويدين فيما بينه وبين الله فيما نواه او

يعني فليترك ما حلف عليه فله ان يستثني اذا رأى خيراً منه لان الاستثناء عند رؤية الخير اسهل من حل اليمين والتكفير

منا

متأولاً بغير المأمور به حتى لو امر المكلف باستثناء منفصل عن كلامه ففعله امتثالاً
يصح والاقل المستثنى لا الاستثناء المستغرق كقولك لفلان علي عشرة الا عشرة
باطل باتفاق العلماء واختلفوا في استثناء المساوي كقولك لفلان علي
عشرة الا خمسة وفي استثناء الاكثر كقولك لفلان علي عشرة الا تسعة فاكثر
الفقهاء والمتكلمين على جواز الاستثناء المساوي والاكثر وقالت الحنابلة
والقاضي ابو بكر في احد قوليه بمنعهما وقال بعضهم والقاضي في قوله الاخر بمنع
الاستثناء الاكثر خاصة وقيل يمنع في الاكثر ان كان العدد صريحاً
حكاية الى تعيين والاقلال كما في قولك الدراهم الا الزيوف ونقل عن بعض
اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح كمائة الا عشرة بخلاف غيره لنا
قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
استثنى الغاوين وهم اكثر بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين وقليل من عبادي الشكور ولا تجد اكثرهم شاكرين واذا ثبت الجواز
في الاكثر ففي المساوي بطريق الاولى اذ هو سابق عليه وايضاً قوله عم
حكاية عن ربه كلكم جائع الا من اطعمته استثناء للاكثر اذ الجائع
اقل في الواقع وهو كلام صحيح وايضاً فان فقهاء الامصار اتفقوا على انه لو
قال قائل لفلان علي عشرة دراهم الا تسعة لم يلزمه الا درهم واحد ولولا
ظهور ذلك لما اتفقوا عليه عادة قولهم الاقل الى العقل يصحح
استثناء الاقل دون الاكثر والمساوي قلنا مقتضى الدليل امتناع الاستثناء
لكونه انكاراً بعد اقرار غير انا خالفنا هذا الاصل في استثناء الاقل لكثرة
وقوعه فبقي ما عداه على الاصل واجيب بانا لا نسلم انه انكار بعد اقرار
وانما كان كذلك ان لو وجد كلام تام قبل وجود الاستثناء وليس كذلك
فان المجموع المركب المستثنى منه والاستثناء جملة واحدة لان الاسناد انما
هو بعد الاخراج على ما تقدم سلمنا ولكن لا نسلم ان الاستثناء على خلاف
الاصل بل الاصل قبوله للعقلاء الصدق سلمنا انه على خلاف الاصل
ولكن انما يصار اليه الدليل والدليل قائم وهو انه لو قال قائل لفلان علي عشرة

الا تسعة ونصف وثلثة دراهم لكان مستغنى ركيكا بخلاف قوله على عشرة
دراهم الا درهما واجيب بان استقباحه لا يمنع صحته كما انه لو قال له علي
عشرة دنانير الا دانقا ودانقا الى تمام عشرين مرة يكون مستقبحا ومع ذلك
لا يمنع من صحته لغة مسئلة الاستثنا المذكور بعد جمل متعاقبة بالواو
هل يعود الى جميع الجمل ام لا اختلفوا فيه فقال الشافعي واصحابه انه يعود
الى الجميع وقال الحنفية يعود الى الجملة الاخيرة وقال الغزالي والقاضي ابو بكر بالوقف
وقال الشريف المرتضى من الشيعة بالاشتراك وقال ابو الحسين البصري ان ظهر
ان الشروع في الجملة الثانية اضراب عن الجملة الاولى فالاستثنا للجملة الاخيرة
وذلك اقسام منها ان يختلف الجملتان نوعا كقولك اكرم ربيعة والناس نيام
الى العشا فان الاولى امر والثانية خبر واضرب عن الاولى ومنها ان يختلف
الجملتان اسما وان اتحدتا نوعا وحكما وليس الاسم الثاني ضمير الاسم الاول ولا حكم
الثانية مضمرا كقولك اكرم ربيعة واكرم مضر الا الطوال ومنها ان يختلف الجملتان
حكما وان اتحدتا نوعا واسما والحكمان فيهما غير مشتركين في غرض كقولك اجلد ربيعة
واطع على ربيعة مولهم والا فالجميع اي وان لم يظهر ان الشروع في الجملة الثانية
اضراب عن الجملة الاولى فالاستثنا للجميع وذلك بان يتحد الجملتان نوعا وحكمهما
احدهما يشارك حكم الاخرى في غرض واسم الجملة الثانية ضمير اسم الاول كقولك
اكرم ربيعة واخلع عليهم فانهما اشتركا في غرض التعظيم او حكم الجملة الثانية مضمر كقولك
اكرم ربيعة ومضر الا الطوال قال المصنف ان ظهر الانقطاع والاضراب عن الجملة الاولى
كان القسم الاول فالاستثنا للجملة الاخيرة لعدم التعلق بينهما وان ظهر الاتصال
بين الجمل بعلاقة بين الاخيرتين فهو للجميع لانه حينئذ بمثابة الشي الواحد
وان لم يظهر الانقطاع والاتصال فالوقف للتردد بين الامرين احتج القائل بعوده
بان العطف يصير المتعدد كالمفرد فيعود الاستثنا الى الجميع واجيب بان ذلك
في المفردات المعطوف بعضها على بعض مثل اشتر زيدا وعمرا وبكرا واما اذا كانت
الجمل المعطوفة كل واحد منها مستقلة ولها معنى خاص كقولك اكرم ربيعة وجا
مضر ونحوه فتصيرها كالجملة الواحد محال قالوا الاوفق في اللغة من قوله اضرب

الجامع

الجامع التي منها قتله وسرقه وزناه الا من تاب ومن قوله اضرب من قتل او
سرق وزنا الا من تاب يوجب اشتراكهما في عود الاستثنا الى الجميع واجيب
بانه ان اردتم بذلك انه الاوفق من القولين بوجه من الوجوه فهو باطل لان
الاول جمل واحد والثاني جمل متعدده وان اردتم انهما اشتركا في معنى جامع
يوجب اشتراكهما في الحكم فلا بد من الدليل على ثبوته وبتقدير تسليمه فهو
قياس ولا مجال له في اللغة قالوا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت
ان شا الله عاد الى الجميع واجيب بان ذلك شرط فان الحلف الحق به الاستثنا
فهو قياس ولا مجال له في اللغة وان سلم ان له مجالا فالفرق بينهما ظاهر
فان الشرط لو وقع متاخرا في اللفظ فهو متقدم في المعنى لوجوب تقدم
الشرط على الجزا بخلاف الاستثنا فانه لو قدر تقدمه يبطل الكلام
وان سلم عدم الفرق فانما يعود الى الجميع ههنا لقرينة الاتصال وهي
اليمين على الجميع بخلاف غير هذه الصورة قالوا الحاجة داعية الى الاستثنا
عن جميع الجمل ولو تكرر ذكر الاستثنا عقيب كل جملة كقوله ان دخل زيد فاضربه
الا ان يتوب وان سرق فاضربه الا ان يتوب وان قذف فاضربه الا ان يتوب
لكان مستهجنا ركيكا فتعين ذكره في الاخير ورجوعه الى الجميع قلنا عند
قرينة الاتصال مستهجن واما عند الانقطاع والاضراب عن الجملة الاولى
فيستحسن ولو سلم انه ليس بمستحسن فذلك انما هو لطول الكلام مع امكان
ذكر الاستثنا في الاخير وتصريحه بالعود الى الجميع بان يقول مثلا اكرم ربيعة
ومضر وقريش الا الجهال من الجميع قالوا الاستثنا صالح لكل واحد من
الجمل فجعله للبعض دون البعض تحكم كالعام بالنسبة الى المتناول فان
تخصيصه بالبعض دون البعض من غير مخصص تحكم ممتنع فوجب حمله على الجميع
قلنا صلاحيته للاستثنا لكل جملة لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر
فانه صالح لكل جمع مع انه غير ظاهر فيه قالوا لو قال لفلان علي خمسة
وخمسة الا ستة كان الاستثنا للجميع اذ لو كان مختصا بالجملة الاخيرة لما صح
لكونه مستغرقا لها قلنا لا نسلم ان ذلك من الجمل المتعاقبة بالواو بل من

من المفردات والنزاع في ذلك وايضا انا حمل ذلك على العود الى الجميع لقيام
الدليل وهو انه لو حمل على ذلك لاستقام ولو حمل على العود الى الاخير
لم يستقم لكونه مستغرقا لها والنزاع فيما اذا ورد الاستثناء عقيب جمل من غير
دليل يوجب عوده الى الجميع قوله المخصص انه القذف لم يرجع
الى الجلد اتفاقا اي احتج من خصص الاستثناء بالجملة الاخيرة بان الاستثناء
في اية القذف وهي والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
لم يرجع الى الجلد اتفاقا فاختص بالفاسقين قلنا انما لم يرجع الى الجلد لدليل دل
عليه وهو المحافظة على حق الادمي ولذلك عاد الى غير الجلد من الجمل المتقدمة
عليه والمتاخرة عنه ولم يختص بالاخيرة قالوا الاستثناء الثاني في قوله علي عشرة
الا اربعة الا اثنين للجملة الاخيرة ولهذا يلزمه ثمانية قلنا الكلام في عطف الجمل
بعضها على بعض وليس العطف ههنا وايضا فان ذلك في المفردات لا في الجمل
وايضا انما اختص بالجملة الاخيرة لتعذر عوده الى الجميع لتركبه من الاثبات والنفي
والجملة الاخيرة اقرب اليه فكان عوده اليه اولى ولو تعذر عوده الى الاخيرة
تعين الاول مثل قوله له علي عشرة الا اثنين الا اثنين فانه لا يمكن عوده
الى الاخيرة لكونه مستغرقا له فتعين عوده الى الاولى ولزم ستة قالوا الجملة
الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الجملة الاولى فكان ذلك مانعا من العود اليها
كالسكوت قلنا انما يتم ذلك ان لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة واما
اذا كان كالجملة الواحدة فلا قالوا حكم الجملة الاولى يقيني ورفعه بالاستثناء
مشكوك واليقين لا يرفع بالشك قلنا لا نسلم ح جواز عوده الى الجميع
وايضا فان الجملة الاخيرة كذلك اذ حكمها يقيني ورفعه مشكوك لجواز عوده الى
الجمل المتقدمة عليها بدليل قالوا انا نرجع الاستثناء الى غيره لانه ليس مستقلا
بنفسه فتمسنا الحاجة الى تعلقه بالغير والحاجة تندفع بتعلقه بالاقل
فوجب الاقتصار على تعلقه بالجملة الواحدة لعدم الحاجة الى الزيادة وما يليه
هو المتحقق لان كل من يقول بعوده الى جملة واحدة يقول بعوده الى الجملة

من حيث انه ع التعيين

الاخيرة ولانها اقرب اليها فعوده اليها اولى كما ان عود الضمير الى الاقرب اولى
اولى قلنا لا نسلم ان الحاجة تندفع بتعلقه بالاقل وانما كان كذلك ان لو لم تمس الحاجة
الى العود الى الجميع وهو غير مسلم سلمنا اندفاع الحاجة بذلك ولكن لا نسلم
وجوب الاقتصار على تعلقه بالجملة الواحدة فان من الجائز ان يكون وضعه
للعود الى الجميع كالشرط والصفة وكما انه لو قام الدليل على ارادة عوده
الى الجميع فانه كان عائدا اليه اجماعا وانما الخلاف في كونه حقيقة فيه قالوا الاخيرة
اي قال القائل بالاشتراك انه حسن الاستفهام من المتكلم عن ارادة عود
الاستثناء الى الاخيرة او الى الجميع ولو كان حقيقة في احدهما لما حسن
الاخر لما حسن الاستفهام يدل ذلك على الاشتراك قلنا حسن الاستفهام
ربما يكون للجهل بمدلوله الحقيقي والمجازي كما يقوله الواقفية او لرفع الاحتمال
البعيد وتحصيل علم اليقين قالوا صح اطلاق الاستثناء وارادة عوده
الى الاخيرة والى الجميع والاصل في الاطلاق الحقيقة فكان مشتركا قلنا الاصل عدم
الاشتراك لكونه مخلا بالتفاهم على ما سبق مسئلة الاستثناء
من الاثبات نفي كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وبالعكس
اي من النفي اثبات عندنا خلافا لابي حنيفة لنا النقل عن ائمة اللغة والاستدلال
فان قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
تفهم منه كل العقول اثبات سلطان الشيطان لمن اتبعه ومن قول القائل لا عالم
في المدينة الا زيد اثبات العالمية لزيد وايضا لو لم يكن الاستثناء من النفي
اثباتا لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا لانه حينئذ يكون نفيا للالهية
عما سوى الله تعالى من غير اثباتها له ولكنه توحيد بالاجماع الحنيفة قالوا لو
كان الاستثناء من النفي اثباتا للزم من قوله لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور
ثبوت العلم بمجرد الحيوة وثبوت الصلوة بمجرد الطهارة وكذلك لزم من قوله لا
نكاح الا بولي ثبوت النكاح بمجرد الولي ومعلوم انه ليس كذلك فعلمنا ان الاستثناء
اخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه من غير تعرض لنفيه واثباته قلنا
ان المستثنى ليس ههنا مخرجا من العلم ولا من الصلوة لان العلم لا يطلق على الحيوة

قلنا

ولا الصلوة على الطهور بل لابد من تقدير شي يصح به استثنا متصل فان
اجاب الخصم ان التقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا علم الا علم بحيوة اطرد
قولنا الاستثنا من النفي اثبات ولا يرد علينا نقض وان اجاب ان التقدير
لا صلوة تثبت بوجه الا بطهور فانها تثبت به فيحسن لا يرد نقضا لان الطهور
شرط الصلوة ولا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط فاما الاشكال الاستثنا
عما النفي الاعم انا يتحقق في مثل هذه الصورة وفي مثل ما زيد الا قائم اذ المستثنى
نفي جميع الصفات المعتبرة في الصلوة سوى الطهور نحو الاستقبال وستر العورة
عند ثبوت الطهور وكذا المستثنى نفي جميع الصفات سوى القيام عن زيد عند
اتصافه بالقيام واجيب عن هذا الاشكال بامرين احدهما ان الغرض نحو
من سياق هذا الكلام انما هو المبالغة به فكان قائلا يقول ما زيد قائم فقيل
ما زيد الا قائم والامر الاخر انه سبق لنا عينا المبالغة ليفيد ان الطهور
الاهم في شروط الصلوة وان القيام اكد من باقي صفات زيد وقوله
الامدي حيث قال ان ذلك استثنا منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل
لانه من تمام الكلام وللخصم ان يناقض المؤلف في قوله فان اجاب تقدير
الصلوة المردود ان اجاب الصلوة تثبت بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط
المشروط بان يقول المجاب عندي تم بالث وهو انه اخراج لتقدير صحة الصلوة
عن النفي وحكم عليه باثباته بالطهور والاخراج متحقق لان هذا عندكم
استثنا مفرغ وهو متصل قوله التخصيص بالشرط قال الغزالي
الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند
وجوده وبه يفارق العلة اذ العلة يلزم من وجودها وجود المعلول
واورد عليه ان المشروط هو الذي له الشرط فمعرفته تتوقف على معرفة
الشرط المعروف بالشرط به يلزم الدور وهو محال وايضا فان جزء السبب
المشروط مما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده وهو
ليس بشرط فقد وجد هذا الحد بدون المحدود فلا يطرد واعلم ان الغزالي
لا يعلم ان جزء السبب ليس بشرط وان المشروط يعرف بالشرط فانا المشروط يعرف

فلا يلزم من نفي الصلوة نفي الطهور [illegible]

بذاته والشرط ليس بذاته للمشروط وقال فخر الدين الرازي الشرط
هو الذي يقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته ولا يرد عليه العلة لانها نفس
المؤثر والشي لا يتوقف على نفسه ولا جزء العلة لانها يتوقف عليه واورد على
عكسه حيوة القديم فانها شرط في وجود علم الله تعالى وكونه
عالما في الازل ولا تاثير فيه وفيه نظر فان تاثير الله تعالى في ايجاد العالم
يتوقف على حيوته التي هي شرط العلم الازلي بالاحادية لا بذاته قوله
والاولى ان يقال في حد الشرط انه ما يستلزم نفيه امرا على غير جهة
السببية فيخرج عنه السبب وجزؤه لانه وان استلزم نفي كل واحد منهما
نفي المسبب ولكن على جهة السببية ويدخل فيه المسبب المساوي للسبب
وجزؤه لان نفي كل واحد منهما يستلزم نفي السبب لا على جهة السببية
بل على جهة المسببية وكل منهما ليس بشرط والشرط عقلي وشرعي ولغوي
فالعقلي كالحيوة للعلم والارادة والشرعي كالطهارة للصلوة والاحصان
للرجم واللغوي مثل انت طالق ان دخلت الدار واكرمه ان اكرمك
وهذه الصيغة واخواتها مثل اذا واذما ومهما وانما وحيثما ومن وما تسمى
شرطا واخواتها جزاء واما هذه الصيغ ان المخففة انها تستعمل في جميع
امور الشرط بخلاف اخواتها فان كلا منها يختص بمعنى الحرف عنه
قوله وهو في السببية اغلب الاستعمال مثل صيغة ان في السببية
اغلب لانها استعملت في الشرط الذي لم يبق للسبب سواه ولذلك يخرج
بالشرط ولولاه لدخل لغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا داري فيقتصر
الشرط على الداخلين ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الاحوال ولم
يكن العلم بعدم الاكرام حالة عدم دخول الدار حاصلا لنا وقد
يتحد الشرط وقد يتعدد والتعدد قد يكون على الجمع وقد يكون على
البدل فهذه ثلثة اقسام والجزاء ايضا قد يتحد وقد يتعدد والتعدد
قد يكون على الجمع وقد يكون على البدل فهذه ثلثة اخرى وكل واحد من
الثلثة الاول مع هذه الثلثة فيكون الجميع تسعة اقسام الاول وهو

نفي ح

الاول اتحاد الشرط والجزاء نحو ان دخل زيد داري فاكرمه والثاني
وهو اتحاد الشرط والجزاء وتعدد الجزاء على الجمع نحو ان دخل داري فاعط
دينارا ودرهما الثالث اتحاد الشرط مع تعدد الجزاء على البدل نحو
ان دخل داري فاعط دينارا او درهما الرابع تعدد الشرط على الجمع
واتحاد الجزاء نحو اكرم زيدا ان دخل الدار والسوق الخامس تعدد الشرط
على البدل مع اتحاد الجزاء نحو اكرم زيدا ان دخل الدار او السوق السادس
تعدد الشرط والجزاء معا على الجمع نحو ان دخل زيد الدار والسوق فاعط
دينارا ودرهما السابع تعددهما على البدل نحو ان دخل زيد الدار
او السوق فاعط دينارا او درهما الثامن تعدد الشرط على البدل
مع تعدد الجزاء على الجمع نحو ان دخل الدار او السوق فاعط دينارا ودرهما
التاسع تعدد الشرط على الجمع مع تعدد الجزاء على البدل نحو ان دخل
الدار والسوق فاعط دينارا او درهما والشرط في وجوب اتصاله بالجزاء
كالاستثناء في وجوب اتصاله بالمستثنى منه وكذلك في تعقبه الجمل المتعاقبة بالواو
نحو اكرم بني تميم وربيعة ومضر ان دخلوا داري فانه كالاستثناء في العود
الى جميع الجمل او الى الجملة الاخيرة كالمختار على ما سبق تفصيله ونقل
عن ابي حنيفة ان الشرط لا يعود الى جميع الجمل لانه في نية التقديم بخلاف
الاستثناء فرق بينهما وعند الشافعي انها تعود الى الجميع من غير فرق قوله ٢
وقولهم الى والاكثرون قالوا اذا تاخر الشرط في مثل اكرمك ان دخلت
داري فالمتقدم عليه انما هو على سبيل الاخبار وجزاء الشرط محذوف
مراعاة لتقدم الشرط على الجزاء لانه قسم من اقسام الكلام فيكون له صدر
الكلام كالقسم والاستفهام فان عنوا بهذا القول ان ما تقدم على
الشرط ليس جزاء له لفظا فهو مسلم وان عنوا انه ليس جزاء لا لفظا
ولا معنى ففاسد لانه معلوم ان الاكرام لاجل الدخول في مثل هذه الصورة
والحق ان ما تقدم على الشرط لا كان جملة روعيت الشائبتان اي شائبة
الاخبار لاستقلاله وشائبة الجزاء لتعلقه بالشرط قال التخصيص

بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء في العود على متعدد اولى
تقييد العام بالصفة لخروج عن العام ما لم يتصف بتلك الصفة وهي اي الصفة
اذا كانت عقيب شيء واحد مثل اكرم بني تميم الطوال فلا شك في اختصاص
الاكرام بالطوال منهم دون القصار وان كانت عقيب متعدد
فان كان بينها تعلق واتصال مثل اكرم العرب والعجم العلماء يعود الى المتعدد
وان كان منها انقطاع وانفصال نحو اكرم العلماء وجالس الناس الزهاد
تختص بالاخيرة او بالوقف كما سبق في الاستثناء قوله الغاية مثل
اكرم بني تميم الى ان يدخلوا اي التخصيص بالغاية وصيغتها الى وحتى فيقتضي
قصر الحكم على ما قبلها وذلك مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار فان التقييد
بالى يقتضي قصر الاكرام على غير الداخلين كما ان التقييد بالصفة مثل اكرم الرجال
الطوال يقتضي قصر الاكرام على المتصف بالطوال وقد يكون الغاية والمقيد
بها متحدين وقد يكونان متعددين والمتعدد قد يكون على الجمع وقد يكون على
البدل فيكون تسعة اقسام كما ذكرنا في التقييد بالشرط مثال اتحادها مثل
اكرم زيدا حتى يدخل الدار ومثال تعددها على الجمع نحو اكرم زيدا وعمرا
حتى يدخل الدار والسوق وعلى البدل نحو اكرم زيدا او عمرا حتى يدخل الدار
او السوق واذا عرفت هذا فباقي الامثلة واضح والغاية كالاستثناء في عودها
على المتعدد او على ما يليها المختار كالمختار على ما سبق تفصيله وهذا اخر شرح
كلامه في تخصيص العام بالدليل المتصل والان الكلام في التخصيص
بالدليل المنفصل وفيه مسائل مسئلة يجوز التخصيص بالعقل
عند الجمهور خلافا لشذوذ من المتكلمين لنا ان قوله تعالى الله خالق كل
شيء متناول لذاته تعالى وغيره من الاشياء لغة وضرورة العقل حاكمة
بانه تعالى ليس خالقا لذاته والصفات فان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ٢
متناول للاطفال والمجانين لغة ونظر العقل يدل على خروجهم
عنه لاستحالة تكليف من لا يفهم قالوا لو كان ما ذكرتم تخصيصا لكان
كل واحد من الاثنين عاما اذ لا تخصيص في غير العام ولو كان عاما

لصحت ارادة جميع مدلوله لغة لان دلالات الالفاظ على المعاني ليست
لذواتها والا لما استحال عليها قبل التواضع بل هي تابعة لارادة المتكلم ولكن
لا يصح ارادته الا انا نعلم بالضرورة ان المتكلم لا يريد بلفظه ما هو مما تنفيه
صريح العقل وحينئذ يثبت العموم والتخصيص قلنا لا شك ان قوله تعالى
كل شيء لفظ عام من حيث الوضع لجميع الاشياء وما دل التخصيص وهو المراد
بقوله التخصيص للفرد وما نسبناه من عدم كونه مخلوقا لله تعالى لمنع من ارادة
بعض مدلوله عقلا وهو معنى التخصيص اذ لا معنى للتخصيص الا ان يكون
لفظ عام وهناك مانع من ارادة بعض مدلوله وكذلك لفظ الناس عام وغيرهم
من حيث الوضع وما نسبناه من لزوم الحكم يمنع من ارادة بعض مدلوله
عقلا وهو معنى التخصيص قالوا لو كان العقل مخصصا للعام لكان متاخرا
عنه لانه بيان له وبيان الشيء لا بد وان يكون متاخرا عنه ولكن العقل سابق
فلا يكون مخصصا قلنا المبين للشيء شرطه ان يكون بيانه متاخرا عنه لا ذاته
والعقل وان كان ذاته متقدما لكن بيانه متاخر قالوا لو جاز التخصيص بالعقل
لجاز النسخ به لان كل واحد منهما بيان قلنا النسخ على التفسيرين وهو
رفع الحكم او بيان انتهاء مدته محجوب عن العقل لان رفع الحكم وبيان مدته
مما يتعلق بنظر الشارع وذلك مما لا سبيل الى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف
الاطلاع على استحالة كون ذات الله تعالى مخلوقة فان العقل يستقل بذلك
قالوا تعارضا اي تعارض دليل الشرع والعقل فليس ابطال احدهما
بالاخر لكونه اولى من العكس قلنا دليل العقل قطعي ودليل الشرع
ان كان قطعيا فلا تعارض بينهما لاستحالة التعارض بين القطعيين وان لم
يكن قطعيا يجب تاويله لاستحالة ابطال القطعي بالمحتمل مسئلة
يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا لبعض اهل الظاهر وقال ابو حنيفة
والقاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كان الخاص متاخرا عن العام يجوز تخصيص
العام به وان كان متقدما على العام فالعام ناسخ له وان جهل تقدم احدهما
على الاخر تعارض احتمال النسخ واحتمال التخصيص فيتوقف عن ترجيح احدهما

على الاخر فوجب التساقط والرجوع الى دليل اخر لنا ان قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ووقوع ذلك دليل الجواز
وكذلك قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مخصص
لقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وايضا فان حمل النصين على مقتضاهما
مما يوجب ترك العمل بهما جميعا لا يجوز اجماعا فلم يبق الا العمل باحدهما وزوال
حكم الاخر اما بطريق التخصيص او بطريق النسخ ولا خفاء ان الخاص قاطع
في ارادة البعض اذ لو لم يرد منه شيء لزم تعطيل النص والعام محتمل غير
قاطع في ارادة جميع افراده اذ لو اريد منه البعض لم يلزم التعطيل والابطال
القاطع بالمحتمل بسبب التخصيص وايضا فان كل من جوز نسخ الكتاب بالكتاب
جوز تخصيصه به فالقول بعدم جواز التخصيص مع القول بجواز النسخ يكون
خلافا للاجماع وهو باطل وهذا هو المراد بقوله ولا ابطال القاطع بالمحتمل لان
عدم جواز التخصيص محتمل والاجماع دليل قاطع والقول بعدم جواز التخصيص
موجب ابطال الاجماع وهو غير جائز ويحتمل ان يكون مراده منه ان النص
قاطع وزوال حكمه بالنسخ محتمل فالقول بالنسخ يوجب ابطال القاطع
بالمحتمل وهو غير جائز قالوا اذا قال اقتلوا زيدا المشرك ثم لا تقتلوا المشركين
فكانه قال لا تقتلوا زيدا بعد ان قال اقتلوه فالنص الثاني ناسخ للاول
وهذا دليل على قبول العام الوارد بعد الخاص ناسخ له دون العكس
قلنا التخصيص اولى سواء كان الخاص متقدما او متاخرا لان وقوعه في الشرع
اغلب من النسخ فكان حمله عليه اولى ولانه لا رفع في التخصيص اذ هو منع
من الاثبات والنسخ رفع بعد الاثبات ولا شك ان الدفع اسهل من الرفع وايضا
كما انه لو تاخر الخاص فانه مخصص للعام المتقدم عليه عند الخصم فوجب ان يكون
مخصصا له اذا تقدم عليه لان دلالته على عدم ارادة بعض مدلول العام لا تختلف
بالتقدم والتاخر القائلون بعدم جواز تخصيص الكتاب بالكتاب قالوا لو جاز
ذلك لكان الكتاب مبينا للكتاب وهو على خلاف قوله تعالى لتبين للناس

ما نزل اليهم فانه فوض البيان الى الرسول فوجب ان لا يحصل الا بقوله قلنا
معارض لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يقتضي ان
يكون الكتاب مبينا لكل شيء من الكتاب وعن قوله والحق ان المبين
الى الحق ان الكل وارد على لسان الرسول عم وانه المبين للاشيا بالكتاب
تارة وبالسنة اخرى قوله قالوا البيان استدعى التاخير اي قالوا التخصيص
بيان والبيان يستدعي التاخر عن المبين فالخاص اذا كان مقدما على العام
لا يكون مخصصا له قلنا ورود الخاص وان كان مقدما ولكن بيانه متاخرا
واستبعاد حمل هذا البيان الا على متاخر قالوا قال ابن عباس كنا ناخذ
بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر احدث فوجب الاخذ به قلنا هذا محمول على الصور
التي لا تخصيص فيها او على ما اذا كان الخاص هو الاحدث جمعا بين قوله وبين ما
ذكرنا من الادلة مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة عند الجمهور لنا ان قوله عم
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله عم فيما سقت السماء العشر لانه عام
للنصاب وما دونه والوقوع دليل الجواز وهذه المسئلة كالتي قبلها في تخصيص
الكتاب بالكتاب على الاطلاق او التفصيل الدليل كالدليل والايراد كالايراد
والجواب كالجواب فيها مسئلة يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القران
عند الاكثر قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وسنة الرسول
شيء فالكتاب تبيان لها وايضا فانه لا يبطل القاطع بالمحتمل والقران قاطع و
السنة ظنية فلو لم يكن خصوص القران مخصصا للسنة لكان السنة ناسخا له
وهو ابطال القاطع بالمحتمل والعقل يقضي ببطلانه قالوا ما ذكرتم معارض بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فانه جعل الرسول مبينا للكتاب المنزل فبيانه
انما يكون بالسنة فلو كان الكتاب مبينا للسنة لزم الدور والجواب
ما تقدم من ان الكل وارد على لسان الرسول لقوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى غير ان الوحي منه ما يتلى فيسمى كتابا ومنه ما لا يتلى ٢
فيسمى سنة وبيان احد الامرين بالاخر غير ممتنع قال مسئلة يجوز تخصيص
القران بخبر الواحد وقال به الائمة الاربعة وبالمتواتر اتفاقا [illegible]

اقول

اقول يجوز تخصيص عموم القران بالخبر المتواتر اتفاقا واختلفوا
في جواز تخصيصه بخبر الواحد فقال الائمة الاربعة اعني الشافعي ومالكا
وابا حنيفة واحمد رحمهم الله بجوازه وقال عيسى بن ابان ان كان العام
قد خص بدليل قطعي يجوز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وقال الكرخي ان
كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وقال القاضي ابو بكر بالوقف
والمختار ما قال به الائمة الاربعة لنا ان الصحابة خصوا قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وخصوا
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم لا يرث القاتل ولا الكافر
من المسلم ولا المسلم من الكافر وبقوله نحن معاشر الانبيا لا نورث وخصوا
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عم لا قطع الا في
ربع دينار قالوا ان كان الصحابة اجمعوا على تخصيص هذه العمومات بهذه
الصور فالمخصص لها اجماعهم لا خبر الواحد وان لم يجمعوا عليه فلا دليل
قلنا اجمعوا على تخصيص هذه العمومات باخبار الاحاد قالوا خبر الاحاد
لا يصلح مخصصا والدليل عليه ما روي عن عمر بن الخطاب انه رد حديث
فاطمة بنت قيس ان النبي عم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان ذلك
مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم ولذلك قال كيف نترك
كتاب ربنا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت فلو صلح
خبر الواحد مخصصا لما رده ولم يقل ذلك قلنا الذي ليس الاخبار التي
لا نتردد في صدقها ولا يكون راويها متهما بالكذب يصلح مخصصا لا كل خبر
وخبر فاطمة بنت قيس انما رده عمر لكونه مترددا في صدقها ولذلك قال
لا ندري اصدقت ام كذبت قالوا عموم القران قطعي وخبر الواحد ظني
والعمل بالقطعي اولى من العمل بالظني وقال عيسى بن ابان عموم القران
قطعي فان خص بدليل قطعي صار مجازا فجاز تخصيصه بخبر الواحد لضعف
دلالته بالتجوز وكذا قال الكرخي يجوز تخصيصه بخبر الواحد بعد ان صار مجازا
بسبب تخصيصه بدليل منفصل ولضعف دلالته والعموم الذي لم يخص لم يضعف

دلالة بالنحو وهو قطعي فلا يكون تخصيصه بخبر ظني وهذا هو المراد بقول
المؤلف وزاد ابن ابان والكرخي لم يضعف بالنحو قلنا التخصيص انما هو
في الدلالة وعموم القرآن وان كان متنه قطعيا ولكن دلالته ظنية لجواز تطرق
التخصيص اليه فان محل الخصوص لو كان مرادا من العموم قطعا لما كان
الراوي كاذبا قطعا والشك في امكان صدقه وخبر الواحد وان كان
متنه ظنيا ولكن دلالته قطعية فكل واحد منهما ضعيف من وجه وقوي من وجه
فضعف عموم القرآن لجواز تطرق التخصيص اليه وضعف خبر الواحد
لجواز تطرق الكذب اليه ولا شك ان احتمال الكذب في خبر العدل
ابعد من احتمال تخصيص العموم فان اكثر العمومات مخصصة وليس اكثر
اخبار العدول كاذبا وايضا لو عمل بالعام لزم ابطال العمل بالخبر الخاص مطلقا
ولو عمل بالخاص لم يلزم ابطال العمل بالعام مطلقا لامكان العمل بهما على
محل التخصيص في الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من تعطيل احدهما بالكلية
وقال القاضي ابو بكر عموم القرآن قطعي من جهة المتن وخبر الواحد قطعي من
جهة المتن وخبر الواحد قطعي من جهة الدلالة فوجب التوقف قلنا الجمع بينهما
بجهة التخصيص اولى من التوقف ومن تعطيل احدهما بالكلية وقال
القاضي ابو بكر عموم القرآن قطعي من جهة المتن وخبر الواحد قطعي من جهة
الدلالة فوجب التوقف قلنا الجمع بينهما بجهة التخصيص اولى من التوقف
ومن تعطيل احدهما بالكلية مسألة الاجماع يخصص القرآن بالسنة
كتنصيف حد القذف على العبد وذلك لان اجماع الامة خصص آية
القذف بتنصيف الجلد على العبد كالامة واعلم ان الاجماع قاطع لا يمكن
الخطاء فيه والعام غير قاطع لاحتمال تطرق التخصيص اليه فاذا اجمعت الامة
على ما يخالف العموم في بعض مسمياته نعرف القطع بانهم اطلعوا على دليل
مخصص فالمخصص في الحقيقة ذلك الدليل والاجماع علامة عليه وكذا لو
عملوا بخلاف نص خاص فانه يتضمن اطلاعهم على ناسخ لذلك النص واجماعهم
معرف لذلك الناسخ لا انه ناسخ لان النسخ لا يكون الا بخطاب الشارع

والاجماع ليس خطابا للشارع بل هو دليل عليه مسألة العام يخص
بالمفهوم ان قيل به اي يجوز تخصيص العموم بالمفهوم عند من يقول بان
المفهوم حجة سواء كان مفهوم الموافقة او المخالفة مثال الموافقة ما لو قال
السيد لعبده كل من دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد داري
فلا تقل له اف فان ذلك يدل على تحريم ضرب زيد لاخراج عن العموم بمفهوم
الموافقة ومثال المخالفة ما لو قال الشارع في الانعام زكوة ثم قال
في الغنم السائمة زكوة فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم
عنه وانما كان كذلك لان كل واحد من المفهومين دليل شرعي خاص
في مورده فوجب ان يكون مخصصا للعموم لان العمل بالعام مبطل للخاص
بالكلية بخلاف العمل بالخاص والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى
من التعطيل كما سبق فان قيل العام اقوى لانه منطوق به والمفهوم
في دلالته يتوقف على المنطوق والمعارضة بين الاقوى والاضعف قلنا
وان كان المنطوق اولى غير ان المفهوم خاص والعمل به ليس مبطلا
للعموم بالكلية بخلاف العكس ولا شك ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه
اولى من تعطيل احدهما بالكلية كما سبق في غير المفهوم مسألة
فعله عم يخصص العموم او لا اختلفوا في ان فعل الرسول
عليه السلام هل يخصص العموم ام لا والتحقيق ذلك بتفصيل وهو ان العموم
اما ان يكون متناولا للرسول اولا فان كان متناولا له كما لو قال الوصال
في الصوم حرام على كل مسلم او استقبال القبلة في قضاء الحاجة او كشف
الفخذ ح
العورة حرام على كل مسلم ثم واصل او استقبل القبلة في قضاء الحاجة
او كشف فخذه فان ثبت وجوب اتباعه على كل مسلم بدليل خاص في
ذلك الفعل فهو ناسخ للعموم لانه رفع حكمه عن الرسول وعن امته والتحقيق
فيه ان فعله عم مخصص بالنسبة اليه لانه مخرج له عن العموم والدليل
الخاص من حيث انه مخرج للامة عن العموم فهو مخصص ومن حيث انه رافع
لحكم العموم بعد خروج الرسول بفعله فهو ناسخ ويحتمل ان يكون الناسخ هو

الهم الاجنبي عن الحاصل من مجموع الفعل والدليل الخاص وان ثبت وجوب اتباعه
عليه السلام على البعض دون البعض بدليل خاص فالدليل مخصص لانه مخرج للبعض
عن العموم واما ان ثبت وجوب اتباعه على الكل او البعض بدليل عام في كل فعل
فقال المؤلف فالمختار تخصيصه بالاول اي المختار تخصيص الدليل العام بالعموم
المتناول للرسول وامته وقيل العمل بموافق فعل الرسول مخصوص وقيل
بالوقف لان فعل الرسول لا يدل على وجوب اتباعه على الامة والدليل الدال
على وجوب الاتباع عام ايضا وليس العمل باحد العامين وابطال الآخر اولى من
العكس فوجب التوقف قلنا التخصيص اولى للجمع الا ان دليل وجوب
الاتباع اعم من العام الآخر فلو جعلناه ناسخا له يلزم تعطيل احدهما ولو جعلنا
الآخر مخصصا له لا يلزم تعطيل احدهما بالكلية والجمع بينهما ولو من وجه اولى
قالوا الفعل اخص فالعمل به اولى فهو مخصص قلنا الكلام في العمومين ولقائل ان
يقول ان كان الكلام في العمومين كل واحد منهما في قوة الآخر في عمومه فلا يكون
احدهما مخصصا للآخر بل المتأخر منهما ناسخ للمتقدم وان كان الكلام في عمومين
احدهما اخص من الآخر وقد جوزتم ان يكون الاخص مخصصا للاعم بخصوصه فلم
لا يجوز ان يكون فعله عليه السلام مخصصا لخصوصه والتحقيق في ذلك ان العام المتناول
للرسول وامته مخصص بفعل الرسول لان فعله مخرج له عن العموم والعام المخصص
بفعله مخصص للعام الدال على وجوب الاتباع والا يلزم ان يكون منسوخا به فيلزم
تعطيله والجمع بينهما اولى من تعطيل احدهما بالكلية مع العمل بالآخر وان لم يثبت
وجوب الاتباع بدليل ففعله عليه السلام يكون مخصصا له عن العموم فقط واما ان
لم يكن العام متناولا للرسول كما لو قال نهيتكم عن الوصال في الصوم و
استقبال القبلة في قضاء الحاجة وواصل هو او استقبل ففعله لا يكون مخصصا
لنفسه عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة ان ثبت وجوب
اتباعه عن العمل بدليل خاص في ذلك الفعل فهو نسخ عليهم وان ثبت وجوب
اتباعه على البعض بدليل خاص فهو تخصيص وان ثبت وجوب اتباعه على الكل
بدليل عام في كل فعل فيلزم الدليل ناسخ للعام الاول وان ثبت وجوب اتباعه

على البعض بدليل عام فيلزم مع الدليل مخصص للعام الاول مسئلة الجمهور على
انه اذا علم النبي عليه السلام بفعل مخالف للعموم بفعله واحد من امته ولم ينكر مع القدرة
على الانكار وعدم المانع كان ذلك مخصصا لذلك الفاعل ومخرجا له عن العموم
ثم ان ثبت معنى ان يعرف وعدم الانكار لاجل ذلك المعنى ووجد ذلك في غيره
فيه فاذا وافقه في ذلك الفعل يلحق به في التخصيص اما بالقياس او به وبقوله
عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا ان سكوت النبي عليه السلام وتقريره على ذلك
الفعل مع علمه وعدم المانع دليل على جواز ذلك الفعل له والا لم يسكت وهو يوجب
جواز مخالفته لذلك العموم فالمختار ان التخصيص لا يتعدى من ذلك الفاعل الى
غيره لتعذر القياس فان قيل ثبت ان يتعدى الى غيره بقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة قلنا لو تعدى الى غيره يلزم نسخ ذلك العموم فتخصيص الحديث اولى
جمعا بين الدليلين مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابي ليس بمخصص الى الجمهور
من الفقهاء والمتكلمين على ان مذهب الصحابي اذا كان على خلاف ظاهر العموم ليس
بمخصص له ولو كان هو الراوي لذلك العموم خلافا للحنفية والحنابلة لنا ان
مذهب الصحابي ليس بحجة على غيره وظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق
القائلين بالعموم فلا يجوز ترك ما هو حجة بما ليس بحجة قالوا مذهب الصحابي على
خلاف العموم يستلزم دليلا والا لكان مخالفا لما هو واجب الاتباع من غير
دليل فيلزم فسقه وخروجه عن العدالة وهو خلاف الاجماع واذا استلزم دليلا
وجب تخصيص العموم به جمعا بين الدليلين اذ هو اولى من تعطيل احدهما كما سبق
قلنا مذهبه يستلزم دليلا في ظنه وما كان دليلا في ظنه ولعله لا يكون دليلا
بالنسبة الى غيره ولذلك يجوز لصحابي آخر مخالفته فيما ادى اليه اجتهاده واذا لم
يكن دليلا قطعا فلا يكون لغيره اتباعه وحينئذ لا يصلح معارضا للعموم المحتج به
على الغير فليس مخصصا له قالوا لو كان دليله ظنيا لبينه واشتهر بين الناس
قلنا ذلك معارض بانه لو كان قطعيا لبينه وايضا لو كان قطعيا لاطلع عليه كل
احد ولم يخف على غيره وايضا لو كان كذلك لم يجز لصحابي آخر ان يخالفه في ذلك
ولكن يجوز له ان يخالفه باتفاق مسئلة الجمهور ان العادة في تناول

بعض خاص ليس بمخصص الى الحق اقول ـــــ اذا ورد خطاب عام بحكم في
الطعام وكان من عادة المخاطبين تناول بعض خاص فالجمهور من العلماء على ان
عادتهم ليست بمخصصة لذلك العموم حتى يكون الحكم مقصودا على المعتاد دون
غيره بل يجب اجراء الخطاب على عمومه خلافا للحنفية مثاله ما اذا قال الشارع
حرمت الربا في الطعام وعادة الناس تناول البر فان عادتهم لا تخصص تحريم
الربا بالبر بل يبقى على عمومه لنا ان اللفظ عام لكل طعام لغة وعرفا ولا مخصص
فيبقى على عمومه اما عمومه لغة فظاهر واما عرفا فلان لفظ الطعام كما يطلق
في العرف على البر يطلق على غيره من الاطعمة وانما جرت العادة في تناول البر
لا في تخصيص لفظ الطعام بالبر واما انه لا مخصص فلان الاصل عدمه قالوا
يخصص بالعرف كما يخصص اسم الدابة بذوات الاربع عرفا والنقد بغالب البلد
قلنا ان غلب اسم الطعام على البر في العرف كما غلب اسم الدابة على ذوات الاربع
في العرف اختص به بخلاف غلبة تناوله في العرف فانها لا توجب تخصيص الاسم به
والعادة في صورة النزاع انما هي مطردة في التناول لا في تخصيص الاسم
وتاثير العادة في تخصيص الاسم فظهر الفرق بين الصورتين قالوا لو قال لغلامه
اشتر لي لحما والعادة تناول لحم الضان لم يفهم سوى الضان قلنا
تلك قرينة في المطلق والكلام في العموم قال ـــ مسألة الجمهور اذا وافق الخاص
حكم العام فلا تخصيص الى الحق اقول ـــــ اتفق الجمهور على انه اذا
ورد خطاب عام وخطاب خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام فلا يكون الخاص
مخصصا للعام خلافا لابي ثور وذلك مثل قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر
فانه عام في كل اهاب وقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فانه خاص يدل
على بعض ما دل عليه العام لنا ان مخصص العام لا بد وان يكون بينه وبين العام
منافاة وتعارض ولا منافاة ولا تعارض بينهما فلا تخصيص فيجب اجراء كل
واحد منهما على مقتضاه قال ـــــ ابو ثور ومتابعوه المفهوم مخصص للعموم
وتخصيص جلد الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما سوى الشاة من جلود
باقي الحيوانات فيكون مخصصا للعموم قلنا هذا من قبيل مفهوم اللقب وهو

مردود

مردود والا لكان قول القائل عيسى رسول الله نفيا لرسالة محمد وقوله الحادث
موجود نفيا لوجود القديم ومعلوم انه ليس كذلك قال ـــ مسألة رجوع الضمير الى البعض
انعام العموم ذكر ليس بمخصص له وقال امام الحرمين وابو الحسين مخصص وقيل
بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام
للبوائن والرجعيات ثم قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير فيه راجع الى
الرجعيات دون البوائن لنا انهما لفظان فمقتضى الاول منهما اجراؤه على عمومه
ومقتضى الثاني عود الضمير منه الى كل ما دل عليه الاول لان عود الضمير الى البعض
ليس اولى من عوده الى البعض الاخر فاذا قام الدليل على تخصيص الضمير
ببعض المذكور السابق وخولف ظاهر عمومه لم يلزم منه مخالفة العموم الاول
وهذا هو المراد بقوله ولا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر اي لا يلزم من تخصيص
احدهما تخصيص الاخر قالوا لو اجرينا ظاهر الاول على عمومه يلزم منه مخالفة ظاهر
الضمير ولو خصصناه بالبعض الذي يعود اليه الضمير لم يلزم فتخصيص الاول اولى
واجيب بانه لو خصصنا ظاهر الاول ببعض مدلوله ليعود الضمير اليه يلزم مخالفة ظاهر
الاول ايضا والتزام احدى المخالفتين ليس اولى من التزام الاخرى فالاولى اجراء
ظاهر الاول على عمومه وتقدير اعادة البعض منه ليعود الضمير اليه وكانه قال
والرجعيات بعولتهن احق بردهن ولا يلزم منه مخالفة الضمير ولا مخالفة ظاهر الاول
قوله ـــــ الوقف لعدم الترجيح اي احتج القائل بالوقف بانه لو خصصنا الاول
يلزم منه مخالفة ظاهره ولو اجريناه على عمومه وخصصنا الضمير ببعض مدلوله يلزم
مخالفة ظاهر الضمير فوجب التوقف لعدم الترجيح واجيب بظهور العموم
فيهما اي في الاول والضمير فلو خصصنا الاول خصصناهما ولا يجب التوقف
ولو سلم انه لا يجوز تخصيصهما معا فالاول اقوى لانه مظهر والثاني مضمر ولا
شك ان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر فكان راجحا وعند رجحان
احدهما لا يجب التوقف قال ـــ مسألة الائمة الاربعة والاشعري وابو هاشم
وابو الحسين جواز تخصيص العموم بالقياس الى الحق اقول ـــــ
القائلون بكون العموم والقياس حجة اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس

اذا تعارضا مذهب الائمه الاربعه والاشعري وابي هاشم وابي الحسين
البصري جواز تخصيص العموم بالقياس وقال ابن سريج ان كان القياس جليا
يجوز تخصيص العام به والا فلا وقال عيسى بن ابان ان كان العام مخصصا
جاز والا فلا وقيل ان كان اصل القياس مخرجا عن العموم جاز والا فلا وقال
الجبائي العام مقدم على القياس مطلقا فلا تخصيص بالقياس وقال القاضي ابو بكر
وامام الحرمين بالوقف والمختار انه ان ثبت العلة الجامعة في القياس باجماع
او كان اصل القياس مخصصا بنص او اجماع جاز تخصيص العموم به والا فالمعتبر
القرائن في الوقائع فان ظهر بالقرينة ترجيح خاص القياس فهو مقدم والا فعموم الخبر
مقدم لنا ان العلة الجامعة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع كانت منزلة منزلة النص
الخاص فتخصيص العموم بها كتخصيصه بالنص للجمع بين الدليلين كما سبق وكذلك
الاصل اذا كان مخصصا بنص او اجماع كان من الاصل في النص واستدل على ان
العلة الجامعة اذا كانت مستنبطة لم تخصص العموم بانها اما راجحة على العموم
او مرجوحة او مساوية فان كانت راجحة عليه تخصصه وان كانت مرجوحة او
مساوية لم تخصصه فعلى تقدير واحد تخصص وعلى تقديرين لا تخصص وذلك التقدير
ليس متعينا للوقوع بل هو محتمل الوقوع وعدم من التقديرين ايضا محتمل الوقوع
ولكن وقوع احتمال من احتمالين اقرب من وقوع احتمال واحد بعينه واجيب
بجري هذا الدليل في كل تخصيص من تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة والكتاب بالسنة ويلزم ترجيح التخصيص في هذه الصور للجمع بين الدليلين
فكذا ههنا وقال الجبائي لو خص العموم بالقياس لزم تقديم الاضعف على
الاقوى بالعدم في حق الواصل المخالف للقياس مع ان الخبر يجتهد فيه
في امرين في عدالة راويه وفي دلالته على الحكم والقياس يجتهد فيه في ستة
امور في ثبوت حكم الاصل وفي كونه معللا وفي وصف صالح للتعليل وفي
وجود ذلك الوصف في الفرع وفي نفي المعارض في الاصل وفيما يجتهد
فيه في الخبر اذا كان الاصل ثابتا بالخبر فاحتمال الخطا في القياس
اكثر من احتماله في الخبر فيكون اضعف منه واجيب بالعدم من ان الخبر

يحتمل الكذب والكفر والفسق والخطا والتجوز والنسخ فيكون اضعف وبان
تقديم الاضعف على الاقوى انما يلزم عند ابطال احدهما بالكلية وتخصيص
العموم بالقياس اعمال لهما لا ابطال احدهما بالكلية وبالزام تخصيص الكتاب
بالسنة وتخصيص المنطوق بالمفهوم مع ان السنة اضعف من الكتاب والمفهوم اضعف
منها واستدل ايضا على عدم جواز تخصيص العموم بالقياس بتاخيره في حديث معاذ
عن الكتاب والسنة حيث قال له النبي صلعم حين بعثه الى اليمن فاضيا بم تحكم
قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد
دال يدل ذلك على انه لا يجوز الاجتهاد في حكم الا بعد فقد ذلك الحكم في الكتاب
والسنة وهو مانع من تخصيص عموم النص بالقياس واجيب بانه اخر السنة عن
الكتاب ايضا ولم يمنع ذلك من تخصيص الكتاب بالسنة فعلمنا ان التاخير ليس
مانعا واستدل ايضا بان دليل العمل بالقياس الاجماع ولا اجماع عند مخالفة
العموم النص فلا يصح القياس مخصصا للعموم واجيب بان العلة المؤثرة
وهي الثابتة بنص او اجماع منزلة النص وكذا محل التخصيص وهو الاصل
المخصص بنص او اجماع فيهما فان الصورتان ترجحان الى النص لقوله صلعم حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة واما في الصور ثم ان ترجيح القياس الخاص
بالقرائن الموجبة لغلبة الظن وجب اتباعه لان الرجحان هو المعتبر
كما ذكرنا في الاجماع الظني من انه اذا ثبت بخبر الواحد يفيد الظن ووجب
العمل به اذا العمل بالظن واجب وان ترجح العموم بالقرائن وهو المعتبر وعند
استوائهما في القرائن يجب التوقف وقوله وهذا وكونها قطعية اي واعتبار
الرجحان في هذه المسئلة ونحوها من صور الرجحان قطعي عند القاضي ابي بكر
لانه ثبت من القطع بوجوب العمل بالراجح من الامارات وظني عند قوم لان الدليل
الخاص بهذه المسئلة ونحوها ظني ولا يفيد القطع قال ـــــــ المطلق
والمقيد المطلق ما دل على شايع في جنسه فقوله ما كالجنس للمطلق وغيره
وقوله دال خرج المهملات وقوله على شايع في جنسه خرج المعارف نحو زيد
وعمرو وخرج نحو كل رجل والنكرة المنفية نحو لا رجل في الدار وما جاني احد

لاستغراقها دخول المقيد بخلافه دخل فيه المهملات ومن ليس بمطلق ولا مقيد
ملزوما لما دل بخلافه المطلق لا طرد والمقيد يطلق على معين كزيد وعمرو وهذا
الرجل ويطلق على ما اخرج من شائع بوجه كرقبة مؤمنة وكفان بجرين وكل ما ذكر
في مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والزيف والمختار فهو بعينه جار
في تقييد المطلق فعليك باعتباره وبرز مثل مسئلة اخرى وهي انه اذا ورد مطلق
ومقيد فان لم يختلف حكمهما مثل قوله اكس واطعم البر فلا يحمل احدهما على الآخر
بوجه اتفاقا اذ لا منافاة في الجمع بينهما مثل قوله في الظهار فتحرير رقبة مع قوله
لا تملك رقبة كافرة واضح ان المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بنفي الكفر
لتحقق المنافاة في الجمع بينهما لامتناع اعتاق الرقبة الكافرة مع عدم ملكها
وان لم يختلف حكمهما فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فان كانا مثبتين
كما لو قال في الظهار اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مؤمنة حمل المطلق على المقيد
يكون بيانا للمطلق لا ناسخا له ولا يحمل المقيد على المطلق وهو المراد بقوله لا
العكس وقيل ان تأخر المقيد عن المطلق فهو نسخ لنا ان حمل المطلق
على المقيد جمع بينهما لان المطلق جزء المقيد والآتي بالكل آت بالجزء ضرورة
فالعمل بالمقيد يكون عملا بالمطلق ولا ينعكس اذ الآتي بالجزء لا يجب ان
يكون آتيا بالكل فالعمل بالمطلق يكون تركا لاحدهما فلا شك ان الجمع
بينهما اولى وايضا فانه لو حمل المطلق على المقيد يخرج المكلف باتيان المقيد
عن العهدة يقينا لان الآتي به آت بالمطلق بخلاف العكس وتأخر المقيد
عن المطلق ليس بنسخ لانه لو كان نسخا لكان التخصيص نسخا لانه لا فرق
بينهما اذ حقيقة كل واحد منهما قصر اللفظ على بعض ما صدق عليه وايضا لو كان
تأخير المقيد نسخا لكان تأخير المطلق نسخا لان المقيد المتأخر كما انه
رفع للاطلاق المتقدم فالمطلق المتأخر رفع للتقييد المتقدم قالوا لو كان
تقييدا اي لو كان تأخير المقيد تقييدا للمطلق بيانا فقط لا نسخا لوجب ان
يكون دلالة لفظ رقبة على رقبة مؤمنة مجازا لانه غير موضوع لها بل هذا القيد
وليس كذلك لان دلالة لفظ رقبة على مؤمنة وكافرة حقيقة واجيب بان ذلك

بعينه لازم لهم فيما اذا قدم المقيد على المطلق ولازم ايضا في تقييد الرقبة بالسلامة
عن العيوب وقال المؤلف والتحقيق ان المعنى رقبة من الرقاب فيرجع الى نوع
من التخصيص يسمى تقييدا وهذا آخر الكلام فيما اذا كان المطلق والمقيد
مثبتين على تقدير اتحاد موجبهما فاما ان كانا منفيين على تقدير اتحاد موجبهما
مثل ما لو قال المكلف في الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وجب العمل
بهما لامكان الجمع بينهما وانتفاء التعارض واما ان اختلف موجبهما كقوله تعالى في كفارة
الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله
في قتل الخطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة اختلفوا في ذلك فنقل عن
الشافعي انه حمل المطلق على المقيد واختلف اصحابه في تأويله فمنهم من قال
انما حمله عليه لعلة جامعة بينهما وهو المختار فيصير تقييد المطلق بالقياس
على المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص كما سبق تفصيله فان
كانت العلة ثابتة بنص او اجماع وجب العمل بالمقيد وان كانت مستنبطة
فالمعتبر في الترجيح انما هو القرائن ومنهم من قال انما حمل المطلق على المقيد
من غير جامع وهو المراد بقوله وشذ عنه بغير جامع ودليلهم ان كلام الله تعالى
متحد في ذاته لا تعدد فيه فاذا نص على اشتراط الايمان في كفارة القتل كان ذلك
تنصيصا على اشتراطه في كفارة الظهار ورد عليهم بان المراد من كلام
الله تعالى ان كان هو المعنى القائم بالنفس فهو وان كان واحدا غير انه
يختلف باختلاف المتعلقات والا كان امره ونهيه ببعض المتعلقات
امرا ونهيا بالباقي وهو محال وان كان المراد العبارات فلا شك في تعددها
وقال ابو حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد من غير دليل من كتاب
او سنة او قياس فلم يرد دليل من الكتاب والسنة على ذلك والقياس
يستلزم رفع ما اقتضاه المطلق من الخروج عن العهدة باتيان اي شيء يصدق
عليه اللفظ فيكون نسخا ولا يجوز نسخ النص بالقياس واجيب بان ذلك
تخصيص لا نسخ كما سبق قال المجمل المجموع اي المجمل في اللغة عبارة
عن المجموع يقال اجمل الحساب اذا جمع ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح

عبارة عما لم يتضح دلالته قولا كان او فعلا فيخرج منه المهمل وما تتضح دلالته كالنص
وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه شيء عند الاطلاق وهذا الحد غير مطرد لدخول
اللفظ المهمل فيه فانه لا يفهم منه شيء عند اطلاقه وليس بمجمل وكذا دخل فيه
قولنا مستحيل فانه لا يفهم منه شيء عند الاطلاق لانه مدلوله ليس بشيء اذ هو
نفي محض وهو غير مجمل وفيه نظر لانه شيء في الاذهان الخارج ولا منعكس ايضا
لان المجمل المتردد بين محامل قد يفهم منه شيء وهو انحصار المراد منه في بعضها
وكونه يحتمل هذا ويحتمل ذاك وايضا فانه يطلق المجمل على الفعل مع انه ليس
بلفظ وذلك كما لو قام النبي صلعم من الركعة الثانية وترك جلسة التشهد الاول فانه
متردد بين السهو الذي لا يدل على جواز تركه وبين العمد الدال على جواز الترك
وقال ابو الحسين البصري المجمل ما لا يمكن معرفة المراد منه بل يتوقف على غيره
كالمشترك لا يعرف المراد منه وانما يعرف من القرينة قال المولف ويرد عليه المشترك
المبين والمجاز المراد تبيين اولم يتبين لان المشترك المبين بعد البيان ليس بمجمل
مع انه لا يمكن معرفة المراد منه وفيه نظر والمجاز المراد اذا لم يتبين لا يكون مجملا مع
انه لا يمكن معرفة المراد منه وفيه نظر واذا لم يتبين فيحمل على الحقيقة فلا يكون مجملا
والمراد لا يوقف منه فيرد عليه وفيه نظر لانه مجمل بالنسبة الى المراد والاجمال قد يكون
في اللفظ مفرد مشترك بالاصالة كالقرء للطهر والحيض او بسبب الاعلال لا بالاصالة
كالمختار للفاعل والمفعول فان اصله للفاعل مختير بكسر الياء وللمفعول مختير
بفتحها فقلبت الياء الفا لتحرك ما قبلها صار مختارا فالاعلال هو السبب لاشتراكه
وقد يكون الاجمال في لفظ مركب مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده فانه مشترك
بين الزوج والولي وقد يكون في مرجع الضمير مثل ضرب زيد عمرا وابوه قائم فان الضمير
في ابوه متردد بين الرجوع الى زيد وعمرو وقد يكون في مرجع الصفة كقولك زيد طبيب
ماهر وهو ماهر في غير الطب فانه متردد بين كونه راجعا الى الطبيب وغيره
وقد يكون في تعدد المجاز بعد منع الحقيقة اما بسبب تخصيص العموم بصور مجهولة
كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال بعد ذلك بعضهم غير مرادي من لفظي فان قوله
اقتلوا المشركين بعد ذلك يكون مجملا او بصفة مجهولة كقوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم

ان

ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقيد الحل بالاحصان مع الجهل بما هو الاحصان موجب
للاجمال فيما هو الاحصان موجب للاجمال فيما احل او باستثناء مجهول كقوله تعالى
احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فانه مهما كان المستثنى مجهولا فالمستثنى منه
كذلك وقد يكون في الفعل كما تقدم مسئلة لا اجمال في ما اضيف الى الاعيان
من التحريم والتحليل نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم عند اصحابنا القاضي
عبد الجبار والجبائي وابنه وابي الحسين خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري
لنا القطع بانه من استقرا عرف اهل اللسان قبل ورود الشرع في استعمال الفاظهم لم
يسبق الى الفهم عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت
عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب من الطعام والشراب وتحريم وطي النساء
والسبق الى الفهم دليل الظهور ولا اجمال مع الظهور قالوا اذا اضاف
الله تعالى التحريم في نحو قوله حرمت عليكم امهاتكم الى الاعيان وهي غير مقدورة
لنا والتحريم انما يتعلق بالافعال المقدورة لنا فلا بد من اضمار فعل يتعلق
به التحريم حذرا من اهمال الخطاب بالكلية وما وجب للضرورة تقيد
بقدرها يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل فلا يضمر جميع
الافعال المتعلقة بالعين وليس اضمار البعض اولى من البعض لانه غير متضح
فتحقق الاجمال قلنا بل البعض متضح بما تقدم من ان السابق الى الفهم من تحريم
النساء انما هو الوطي ومن تحريم الطعام الاكل سلمنا ان البعض غير متضح واضمار
البعض ليس اولى من البعض ولكن التزام محذور اضمار جميع الافعال اولى
من التزام الاجمال في اللفظ من وجوه احدها ان الاضمار في اللغة اكثر استعمالا
من الالفاظ المجملة ولولا ان المحذور في الاضمار اقل لما كان استعماله اكثر
وثانيها انه انعقد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقران واختلف
في وجود الاجمال فيهما وذلك يدل على ان محذور الاضمار اقل وثالثها ما روى
انه عم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها فدل ذلك
على ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل نوع من انواع التصرف والا لم يتوجه اللوم
عليهم في البيع قالوا سلم لا اجمال في نحو امسحوا برؤوسكم الى اخره اقول

ذهب بعض الحنفية الى ان قوله تعالى فامسحوا برؤسكم مجمل لانه يحتمل ان يكون
المراد منه مسح جميع الراس وان يكون المراد منه مسح بعضه وليس احدهما
اولى من الاخر فكان مجملا وما روي عن النبي صلعم مسح بناصيته فهو بيان اجمال
الاية واتفق الجمهور على انه لا اجمال فيه ثم اختلافهم في طريق نفي الاجمال لنا
انه لا يخلو ان لم يثبت عرف في استعمال مثل ذلك في البعض او يثبت وايّاما كان
يلزم نفي الاجمال فان لم يثبت كما قال مالك والقاضي وابن جني انه لا فرق في اللغة
بين ان يقول مسحت بالراس وبين ان يقول مسحت الراس والراس اسم للعضو بتمامه
وليس هذا الاسم لبعض الراس فوجب مسحه بتمامه فلا اجمال وان يثبت عرف كما قال
الشافعي والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري في استعمال مسح
البعض فانه كما يقال مسحت يدي براس اليتيم وقد كان الممسوح بعض
الراس وقد مسح الكل اخرى كما يقال مسحت يدي بالمنديل وكان الممسوح
كل اليد والاصل عدم الاشتراك والمجاز فوجب جعله حقيقة في القدر
المشترك وهو ما ينطلق عليه اسم المسح وحينئذ يكفي في الخروج عن العهدة
مسح اقل جزء من الراس فلا اجمال وقال بعض الاصحاب العرف في نحو مسحت
يدي بالمنديل مسح البعض دون الكل قلنا المنديل آلة ما سح والباء داخلة
عليه للاستعانة بخلاف مسحت بوجهي فانه ممسوح والكلام فيه فالباء ليست للاستعانة
فيه وقال بعضهم الباء للتبعيض وهو ضعيف لكونه تحكما اذ لم يثبت عن اهل
اللغة ان الباء للتبعيض مسئلة لا اجمال في نحو قوله عم رفع عن امتي الخطاء
والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصري لنا ان العرف في مثل ذلك
قبل الشرع رفع المواخذة والعقاب فان من اطلع على عرف اهل اللسان
اذا سمع قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان يسبق الى فهمه
ان مراده من ذلك رفع المواخذة والعقاب عنه سوا ورد الشرع او لم
يرد اذ الاصل ان كل ما يسبق الى الفهم من اللفظ ان يكون حقيقة
فيه اما بالوضع الاصلي او العرف الاستعمالي وذلك لا اجمال فيه ولا تردد
وانما لم يسقط ضمان المتلفات عن الامة اما لانه ليس بعقاب ولهذا

يجب الضمان في مال الصبي والمجنون اذ المتلفات ليست العقوبة انما الثابت من اهل
العقوبة واما تخصيصها للعموم لا اجل حق المتلف عليه والتخصيص اسهل من
الاجمال بالنوم والوجه مالو الخطا واقع عن الامة ولا يتعلق بالرفع موجب
اضمار حكم الخطا ليتعلق به الرفع وما وجب للضرورة تقيد بقدر ما يندفع به
الضرورة فلا يضمر جميع احكام الخطا تقليلا للاضمار وليس البعض اولى من البعض
فلزم الاجمال واجيب بان اضمار البعض اولى من البعض بدليل العرف كما
تقدم في قوله صلعم حرمت عليكم الميتة مسئلة لا اجمال
في نحو لا صلوة الا بطهور الى اخره اقول اختلفوا في نحو قوله صلعم
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي فذهب الجمهور انه لا اجمال فيه خلافا
للقاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري فانهما قالا ان حرف النفي دخل على هذه
المسميات وهي واقعة متحققة لا يمكن صرف النفي اليها فلا بد من اضمار حكم
وسبيل الى اضمار كل الاحكام بالعموم وليس البعض اولى من البعض فلزم الاجمال
لنا انه ان ثبت عرف شرعي في اسم الصلوة والصوم والنكاح ونحوها انها تطلق
على الصحيح منها شرعا فلا اجمال لان الشرع قد اخبر عن انتفاء هذه المسميات
عند انتفاء الوصف المخصوص ونفيها عنه ممكن فوجب صرف النفي اليها تنزيلا
لكلام الشرع على عرفه وان لم يثبت عرف شرعي وجب صرفه الى الوضع اللغوي
والوضع اللغوي يدل على نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي الفائدة و
الجدوى مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم الا لله ولا طاعة
الا له ولا بلد الا بسلطان الى غير ذلك واذا كان النفي محمولا على نفي الفائدة
والجدوى فلا اجمال فيه ولو قدر انتفاء العرف الشرعي واللغوي فالاولى
ان يحمل النفي على نفي الصحة لان الفعل بنفي الصحة يصير كالعدم فكان نفي
الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الفعل من نفي باقي الصفات
فان قيل هذا اثبات اللغة بالترجيح ولا اثبات المجاز بالعرف في مثله
وانا قلنا انه اثبات المجاز لان قوله عم لا صلوة ولا صيام حقيقة في نفي

النفي مستلزم لنفي الصحة والطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز فاثباتنا لذلك
اثبات للمجاز فانا قلنا اثباتنا بالعرف مشكل لانه جرى العرف في مثل ذلك لانه
اذا تعارض جهات المجاز يحمل اللفظ على ما هو اقرب الى الحقيقة عند
تعذر حمله على الحقيقة ولذلك قال اهل التفسير في قوله تعالى لا رفث ولا
فسوق ولا جدال في الحج انه محمول على النهي اي لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا
لان النفي شبيه بالنهي من حيث انه يوجب الانتهاء عن الفعل فيكون كالمعدوم
له وكذلك ههنا نفي صحة الفعل كالمعدوم له علامة نفي الكمال والفضيلة فان الفعل
مع عدم معتبر قالوا العرف شرعا مختلف في الكمال والصحة ولهذا الشرع عند
ابي حنيفة كان في الصوم ويصح الصوم بدونه وعند الشافعي لا يصح الصوم بدونه
وكذا النية في الوضوء وذلك يوجب الاجمال في قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام
وفي قوله لا عمل الا بالنية قلنا العرف مختلف لاختلافهم ولا نسلم ان اختلافهم
يوجب الاجمال ولو سلم انه يوجب الاجمال ولكن حصول الاجمال انما يكون
عند استواء الطرفين في الاجمال وههنا لا استواء لرجحان نفي الصحة على نفي الكمال
والفضيلة بما تقدم من انه اقرب الى الحقيقة واعلم ان الاقرب في ذلك عندي
ان يحمل هذه الاحاديث على نفي كما قال اهل التفسير في قوله تعالى لا رفث
ولا فسوق ولا جدال لان النفي في العبادات اخص من نفي الصحة ويشابه
النفي حتى يكون معنى قوله لا صلوة الا بطهور لا تصلوا الا بطهور وقوله لا صيام
لمن لم يبيت الصيام اي لا تصوموا بدون التبييت من الليل وقوله لا عمل الا بالنية
اي لا تعملوا عملا بدون النية هذا ان ثبت عرف شرعي كما تقدم واما ان
ثبت فيحمل على عرف الشرع مسئلة لا اجمال في نحو قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما خلافا للبعض الاصوليين لنا ان لفظ اليد
في تمام العضو الى المنكب حقيقة لانه يصح اطلاق بعض اليد عليها دون
المنكب فلو كان اليد حقيقة فيما دون المنكب لما صح اطلاق بعض اليد
عليه ولانه يصح ان يقال انه ليس كل اليد فلو كان لفظ اليد حقيقة فيه
لما صح النفي ولفظ القطع حقيقة في ابانة الشيء عما كان متصلا به فاذا اضيف

ال

الى اليد يكون المجموع حقيقة في ابانة اليد من المنكب فلا اجمال والطلاق
قطع اليد على ابانة الكوع انما هو بطريق التجوز وبيان الشارع قطع اليد
من الكوع في السرقة بيان لارادة جهة التجوز واستدل ايضا بانه لو كان
لفظ اليد مشتركا بين الكوع والمرفق والمنكب لزم الاحتمال فالاجمال على خلاف
الاصل واجيب بانه قد اطلق على كل واحد منها مع اختلاف معانيها فلو لم
يكن مشتركا فيها لزم المجاز في البعض وهو خلاف الاصل وهذا الجواب
ضعيف لان المجاز خير من الاشتراك الموجب للاجمال على ما مر واستدل
ايضا باطلاق لفظ اليد على هذه المحامل اما ان يكون حقيقة في الكل
او حقيقة في البعض مجازا في البعض فان كان حقيقة في الكل فاما ان يكون
مشتركا او متواطيا فعلى تقدير الاشتراك يلزم الاجمال وعلى تقديري التواطؤ
والمجاز لا يلزم ووقوع احتمالين من احتمالين اقرب من وقوع احتمال معين
فالقول بانه متواطي او حقيقة في البعض مجاز في البعض اولى من القول
بالاشتراك واجيب بان ذلك اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل وبانه
يلزم من ذلك ان لا يوجد مجمل ابدا والاجمال موجود قالوا لفظ اليد يطلق
عاملة على العضو المخصوص الى المنكب وعليه الى المرفق وعليه الى الكوع
ولفظ القطع يطلق على ابانة العضو من العضو وعلى جرح الذي يشق
الجلد من غير ابانة فيكون اليد والقطع محملين واحد المحملين ليس اذا اضيف
الى الاخر لم يزل الاجمال قلنا لا اجمال مع ظهور ان اليد حقيقة في العضو
المخصوص الى المنكب وان الابانة حقيقة ايضا في الشق لحصول الابانة
في اجزاء الجلد عند شقه مسئلة المجمل ما ان اللفظ لمعنى تارة
ولمعنيين اخرى من غير ظهور مجمل الى ذلك اذا ورد لفظ يطلق لمعنى واحد
تارة ولمعنيين اخرى وتعذر الجمع بين المعنى الواحد والمعنيين ولم ينقل
عن الواضع انه حقيقة فيهما ولا في احدهما فالمختار انه مجمل وقال بعض
الاصوليين انه ليس بمجمل لنا انه معناه الى انه لفظ مردد بين احتمالين
من غير ظهور ولكنه في احدهما وهو معنى المجمل اذ لا معنى له سواه قالوا يظهر

في المعنى لان اللفظ انما وضع للافادة ولا شك ان ما يفيد معنيين اكثر فائدة
مما يفيد معنى واحدا فوجب حمل اللفظ على ما يفيد معنيين لتكثير الفائدة قلنا
انه اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم انه ليس اثبات اللغة بالترجيح او انه اثبات
اما انه جائز ولكنه معارض بان الفاظ الحقائق المفيدة لمعنى واحد اكثر من
الالفاظ المفيدة لمعنيين فكان حمله على ما هو الاكثر والاغلب اظهر قالوا
يحتمل الثلثة كالسارق اذ يطلق هذا اللفظ على المعنيين تارة وعلى الواحد اخرى
فيحتمل ثلاث احتمالات احتمال الاشتراك فيلزم الاجمال وعلى تقدير التواطؤ
والمجاز لم يلزم فلا شك ان وقوع احتمال واحد من احتمالين اغلب من وقوع احتمال
واحد بعينه وجوابه ما تقدم من ان ذلك يوجب عدم وقوع المجمل ابدا وهو واقع
مسئلة ما له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي ليس بمجمل خلافا
لقوم وذلك مثل قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل انه اراد به ان الطواف
كالصلوة التي هي الدعاء في اللغة من حيث انه مشتمل على الدعاء ويحتمل انه اراد به
انه كالصلوة حكما في الافتقار الى الطهارة وكذا قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
جماعة فانه يحتمل انه اراد به انهما جماعة حقيقة ويحتمل انه اراد به انعقاد الجماعة
بهما وحصول فضيلتها لنا ان غرض الشارع انما هو تعريف الاحكام الشرعية
التي لا تعرف الا من جهته ولم يبعث لتعريف اللغة فوجب حمل اللفظ على عرفه فلا اجمال
فيه قالوا يصلح للاحتمالين ولم يتضح دلالته في احدهما اذ لم يثبت ان الرسول لم ينطق
بالاسم اللغوي ولا بالحكم الاصلي فيكون مجملا قلنا بل يتضح بما ذكرنا من ان عرف الشارع
تعريف الاحكام الشرعية لا تعريف الاسماء اللغوية قال مسئلة لا اجمال فيما له مسمى
لغوي ومسمى شرعي اقول اذا نطق الشارع بلفظ له مسمى لغوي ومسمى
شرعي اختلف العلماء فيه فقال بعض اصحابنا واصحاب ابي حنيفة انه محمول
على المسمى الشرعي مطلقا وقال القاضي ابو بكر تفريعا على القول بالاسماء الشرعية
انه مجمل مطلقا وفصل الغزالي وقال ما ورد في الاثبات فهو للمعنى الشرعي فلا اجمال
وما ورد في النهي كقوله دعي الصلوة ايام اقرائك فهو مجمل وهذا هو المراد بقوله
وثالثها الغزالي في الاثبات الشرعي وفي النهي مجمل الثالث الاقوال ورابعها

وهو

وهو مختار الامدي انه ان ورد في النهي كقوله لا تصوموا يوم النحر فهو محمول
على المعنى اللغوي وان ورد في الاثبات فهو محمول على المعنى الشرعي وذلك
مثل ما روي عن النبي صلعم انه دخل على عائشة فقال لها اعندك شيء فقالت
لا فقال اني اذا اصوم فانه ان حمل على معنى الشرعي دل على صحة الصوم
بنية من النهار بخلاف حمله على المعنى اللغوي واختار المؤلف القول الاول
وقال لنا ان عرفه يقتضي فلا اجمال يظهرون اي عرف الشارع تعريف الاحكام
الشرعية يقتضي بظهور ما نطق به في المعنى الشرعي ومع الظهور فلا اجمال
قوله لا اجمال اي القائل بالاجمال احتج بان ما نطق به النبي صلعم
يصلح للمعنى الشرعي واللغوي لانه ناطق العرب بلغتهم كما ناطقهم بعرف شرعه
فيكون مجملا وقال الغزالي ما ورد في الاثبات وجب حمله على المعنى
الشرعي لان عرفه يقتضي بظهوره فيه فلا اجمال وما نطق به في النهي كقوله لا
تصوموا يوم النحر لو حمل على المعنى الشرعي لزم انعقاده وصحته لاستحالة
النهي عما لا يمكن وقوعه اذ لا يقال للاعمى لا تبصر ولو حمل على المعنى اللغوي
لم يلزم وهو متردد بينهما فيكون مجملا واجيب بانه ليس معنى الشرعي الصحيح
بل معناه الهيئات المخصوصة والا لزم في قوله دعي الصلوة الاجمال ولا اجمال
فيه وفيه نظر لان الغزالي لا يسلم انه لا اجمال فيه وقد صرح في المستصفى بانه
مجمل قال القائل الرابع اذا ورد في النهي تعذر حمله على المعنى الشرعي للزوم
صحته وذلك كنهيه عليه السلام عن بيع الحر والخمر وحبل الحبلة والملاقيح والمضامين
فانه لو حمل على المعنى الشرعي لزم انعقاده ولم ينعقد بالاجماع فوجب صرفه
الى المعنى اللغوي تحرزا عن الاهمال والاجمال وما ورد في الاثبات لا تعذر
فيه فوجب حمله على المعنى الشرعي لظهوره فيه واجيب بالعدم بانه ليس
معنى الشرعي الصحيح بل معناه الهيئات المخصوصة وبانه يلزم من ذلك ان قوله صلعم
دعي الصلوة ايام اقرائك للمعنى اللغوي وهو باطل اذ الدعاء جائز عن الحائض
اجماعا قال ـــ البيان والمبين اقول ـــ البيان
في اللغة مصدر بين يقال تبين بيانا كما يقال تكلم كلاما وتكليما ويطلق على [illegible] امور

الشيء وهو فعل المبين وعلى ما يحصل منه العلم وهو الدليل وعلى العلم
الحاصل من الدليل وهو المدلول فعولنا ولذلك قال قائلون البيان
يطلق على ثلثة امور ذكر له ثلثة حدود احدها قال الصيرفي هو اخراج
الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه البيان
ابتداء من غير سبق اشكاله وايضا فانه تجوز بلفظ الحيز اذ الحيز انما
يطلق على الجسم والجوهر فاطلاقه في المعاني تجوز وايضا الحدود تصان
عن الالفاظ المجازية وايضا لفظ الوضوح مكررا اذ التجلي والوضوح بمعنى واحد
وثانيها قال القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا البيان هو الدليل يقال
فلان بين بيانا حسنا اذا ذكر دليلا واضحا وعلى هذا كل ما يصلح دليلا من
العقل وكلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره وتنبيهه على علة الحكم
فهو بيان وثالثها قال ابو عبد الله البصري هو العلم الحاصل من
الدليل وعلى هذا فالظن الحاصل من الدليل لا يكون عنده بيانا قال
المبين يقع على المجمل الذي لا احتمال فيه وهو المتضح معناه سواء كان
في مفرد او مركبا من قول او فعل وسواء سبق فيه اجمال ثم بين او لم يسبق بل
كان مستغنيا عن البيان لوضوحه في نفسه ابتداء مسئلة الجمهور
على ان الفعل يكون بيانا خلافا لقوم لنا ان النبي عليه السلام بين الصلوة والحج
بالفعل وقوله خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي يدل على
ان فعله بيان لتفاصيل الحج والصلوة وايضا فان مشاهدة الفعل ادل
في بيانه من الاخبار عن تفصيله بالقول اذ ليس الخبر كالمعاينة
قالوا الفعل يطول فيلزم تاخير البيان قلنا القول قد يكون اطول
فان بيان اركان ركعة من الصلوة بالقول على الاستقصاء اطول من اتيانها
بالفعل على وجه الشرع ولو سلم انه ليس اطول ولكن كل حرف من حروف
القول لم يصلح بيانا لجزء المبين بخلاف الفعل فان كل جزء منه يصلح بيانا لجزء
فاذا شرع فيه فهو الشروع في بيان الجزء الاخر فلا يكون فيه تاخير البيان
ولو سلم انه تاخير ولكن الفعل اقوى في البيان لانه من العيان فجواز

التاخير

التاخير لسلوك اقوى البيانين من الاستحسان ولو سلم ان الفعل ليس
اقوى من البيان ولكن هذا ليس تاخيرا عن وقت الحاجة بل هو تاخير
الى وقت الحاجة وذلك جائز بالادلة التي تاتي عن قريب مسئلة اذا
ورد بعد المجمل قول وفعل كل واحد منهما صالح للبيان فذلك المجمل لا يخلو
اما ان يتفقا في البيان او لم يتفقا فان اتفقا كما لو قطع النبي عليه السلام بعد اية السرقة
يد السارق من الكوع وامره عرف المتقدم منهما فهو البيان لحصول المقصود
به والثاني تاكيد وان جهل المتقدم منهما فان كانا متساويين في الدلالة
حكم بان احدهما بيان والاخر تاكيد من غير تعيين وان كان احدهما ارجح
من الاخر قيل يتعين ان الارجح بالتقدم لان المرجوح امتنع ان يكون
موكدا للراجح واجيب بان المرجوح اذا لم يكن مستقلا لم يصلح تاكيدا
اما اذا كان مستقلا فيصلح والتقدير ان كل واحد منهما صالح للبيان باستقلاله
واما ان لم يتفقا في البيان وذلك كما روي ان النبي عليه السلام طاف بعد ان حج طوافين
وسعى سعيين وروي عنه انه قال من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا
واحدا اختلفوا فيه فالمختار ان قوله هو البيان وذلك لان قوله لو كان
متقدما فقد حصل به البيان فاذا طاف بعد طوافين فالطواف الاول
يكون تاكيدا لقوله والطواف الثاني محمولا على الندب اذ لو حمل على الوجوب
لكان ناسخا لحكم قوله ولا شك ان الجمع بينهما اولى من ابطال احدهما ولو كان
فعله متقدما فلا يمكن ابطال القول به والا لزم ان يكون الفعل المتقدم ناسخا
للقول المتاخر عنه وهو باطل بل يجب حمله على بيان وجوب الطواف الثاني
في حقه دون امته وحمل قوله على بيان وجوب الطواف الاول في حقه وحق
امته دون وجوب الثاني في حق امته جمعا بين البيانين وقال ابو الحسين
البصري المتقدم هو البيان فان تقدم الفعل كان الطواف الثاني واجبا
وان تقدم القول كان الطواف الثاني غير واجب ويلزمه نسخ الفعل اذا
كان متقدما للقول المتاخر عنه مع امكان الجمع بينهما على الوجه الذي ذكرناه
ولا شك ان الجمع بينهما اولى من ابطال احدهما على انا نقول القول اقوى

في البيان لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل فانه لا يتم كونه بيانا بدون اقتران العلم
الضروري بقصد النبي عم البيان به او قول منه يدل على ذلك مسلم
المختار ان البيان اقوى من المبين وقال الكرخي يلزم المساواة بينهما وقال
ابو الحسين البصري يجوز ان يكون ادنى بيانا للاقوى لنا انه لو لم يكن بيانا اقوى
من المبين فاما ان يكون مرجوحا او مساويا لم فان كان مرجوحا يلزم الغاء
الاقوى في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد وهو غير جائز وان كان
مساويا لم يلزم التحكم او التوقف والتحكم لا يجوز والايان مع التوقف حينئذ
ان البيان اقوى من المبين في الدلالة واما في الحكم فقال قوم لا بد من المساواة
بينهما فيه وهو غير لازم لانه لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه
المبين لم يكن احدهما بيانا للاخر وانما يكون احد الامرين بيانا للاخر اذا كان
دالا على كيفية مدلول الاخر الا على مدلوله ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم مسلم
تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما
تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فيجوز وقال الصيرفي والغزالي
انه ممتنع وقال الكرخي ممتنع في غير المجمل لبيان التخصيص والتقييد والنسخ
وجائز في المجمل كالمشترك وابو الحسين جوز في المجمل ومنع من تاخير البيان
الاجمالي فيما له ظاهر وقد استعمل في غير ظاهره كالعام والمطلق والمنسوخ
ونحوه ولم يلزم من تاخير بيانه التفصيلي والبيان الاجمالي مثل ان يقول عند
الخطاب هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ
وقال الجبائي تاخير البيان ممتنع في غير النسخ جائز في النسخ لنا قوله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه والرسول ولذي القربى ثم بين بعد ذلك
ان السلب للقاتل اما بعموم قوله من قتل قتيلا فله سلبه واما برأي الامام
كما هو مذهب ابي حنيفة وبين ان ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب دون بني
امية وبني نوفل لمنعه لهم من ذلك حتى انه لما سئل عن ذلك قال انا وبنو هاشم
لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبك بين اصابعه قوله ولم
ينقل اقتران اجمالي جواب عن سؤال مقدر فكان الخصم يقول المتاخر ههنا

انما هو البيان التفصيلي ونحن نسلم جواز ذلك ولكن لم قلتم ان البيان الاجمالي
متاخر فاجاب بانه لم ينقل اقتران بيان اجمالي مع ان الاصل عدمه فلو كان لما
اهمل نقله الينا وايضا قوله تعالى واقيموا الصلوة نزل مطلقا مجردا عن ان يعرف
به بيان افعال الصلوة واوقاتها ثم بين ذلك جبريل للنبي عم وبين النبي لغيره
بعد بيان جبريل له وكذلك نزل قوله تعالى واتوا الزكوة مطلقا ثم بين النبي عم
بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من اموال الزكوة
وكذلك نزل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ثم بين بعد ذلك
ما يجب القطع بسرقته مقدارا وصفة على التدريج وايضا فانه روي ان جبريل قال
للنبي عم اقرأ قال وما اقرأ وكرر ذلك ثلث مرات ثم قال اقرأ باسم ربك
الذي خلق اخر بيان ما امر به اولا مع احتماله الى ما بعد ثلث مرات مع امكان
بيانه اولا وذلك دليل لجواز التاخير واعترض بانه متروك الظاهر لان الامر
ان كان مقتضاه الوجوب على الفور يمتنع تاخير بيانه لانه تاخير بيان عن
وقت الحاجة وان كان مقتضاه الوجوب على التراخي والتراخي يقتضي جواز
الفعل في الوقت الثاني من الامر فتاخير البيان عنه تاخير له عن وقت الحاجة
وهو ممتنع عندنا وعندكم فترك الظاهر لازم لنا ولكم والجواب ان الامر
قبل البيان لا يجب به شيء لا على الفور ولا على التراخي فان من قال لعبده
افعل مطلقا لا يجب بمجرد هذا القول على العبد شيء لا على الفور ولا على التراخي
ومثل ذلك كثير مع انه لو سلم ان مقتضى الامر التراخي وهو يقتضي الجواز
في الزمن الثاني فلا نسلم انه وقت الحاجة الى البيان مع قطع النظر عن وجوبه
وعدم المواخذة بتركه بدليل ما قبل الامر واستدل ايضا على جواز
تاخير البيان بقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه امر بني اسرائيل
بذبح بقرة معينة ولم يبين صفتها وتعيينها لهم حتى سالوا سوالا بعد سوال
وانما قلنا ان البقرة المامور بذبحها كانت معينة بدليل تعيينها بسوالهم
موخرا فان سوالهم عن تعيينها بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها
وتعيين الله تعالى اياها لهم بعد السوال بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر

وانها بقرة صفرا فاقع لونها تسر الناظرين دليل على ان تلك البقرة معينه
لان الكنايات في هذه الصفات كلها تعود اليها وايضا فان الصفات
المذكورة في الخطاب عن السوال الثاني والثالث اما هي صفات البقرة
التي امروا بذبحها اولا بدليل عدم ورود الامر المامور به مجدد اذ لو
ورد الامر به فلو انسخ الاول لوجبت عليهم بكل سوال ذبح بقرة على
الصفات المذكورة في جوابه فوجب عليهم ذبح ثلث بقرات وهو خلاف
الاجماع على ان المامور به كان متصفا بجميع الصفات المذكورة بدليل
مطابقتها لما ذبح فاجيب بانه لا نسلم ان البقرة المامور بها كانت معينه
في نفس الامر بل منكرة مطلقا فلم يتاخر بيان لعدم احتياجها الى البيان
لامكان الخروج عن العهدة بذبح اي بقرة اتفق بدليل قوله تعالى ان تذبحوا
بقرة فانه ظاهر في ذبح اي بقرة كانت وبدليل ما روي عن ابن عباس انه قال
لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم
وايضا لو كان المراد ذبح بقرة معينه لما عنفهم الله تعالى على طلب البيان بل
مدحهم ولكن عنفهم بدليل قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون والجواب عن
ذلك ان ظاهر قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وان كان يفيد الامر بذبح
اي بقرة كانت لكن ظاهر عن مراده لما تقدم من الادلة واما حديث ابن عباس
فانه من باب الاحاد فلا يصح التعويل عليه وبتقدير صحته لا يصلح معارضا للكتاب
واما قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون ما كان تعنيفا لهم عن طلب البيان
بل على التواني اتيانهم المامور به بعد البيان واستدل ايضا بانه لما نزل قوله
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى فقد عبدت الملائكة
والمسيح فهم اذا حصب جهنم فتاخر بيان ذلك حتى نزل قوله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون واجيب بان كلمة ما لا تتناول العقل
فلا تتناول الملائكة والمسيح مع ان قوله تعالى انكم وما تعبدون خطاب مع
العرب وهم ما كانوا يعبدون الملائكة والمسيح بل كانوا يعبدون الاوثان
فكانت الاية غير محتاجة الى البيان ونزول ان الذين سبقت لهم منا الحسنى زيادة

بيان

بيان لجهل المعترض مع كون ما ذكرنا من اعتراض ابن الزبعرى فكونه سببا
لنزول الاية خبر احاد وهو غير معول عليه في العمليات واعترض على هذا
الجواب بان كلمة ما تتناول العقلاء ايضا بدليل قوله تعالى وما خلق الذكر
والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد بالاتفاق اهل اللغة على ورود ما بمعنى الذي
والذي يتناول العقلاء وبانه كان في العرب من يعبد الملائكة والمسيح
وقد ذكر الواحدي وغيره ذلك في سبب نزول هذه الاية وبان ما ذكرتم
من اعتراض ابن الزبعرى لا نسلم انه خبر احاد فان المفسرين اتفقوا على
ذكره في سبب نزول هذه الاية وذلك يدل على الاجماع مع ان ذلك من الادلة
الظنية وهي يكتفى فيه افادة الظن واستدل ايضا بانه لو كان تاخير
البيان ممتنعا فاما ان يكون امتناعه لذاته او لغيره وذلك اما ان يعرف
بضرورة العقل او نظره وكل واحد من الامرين منتف فلا امتناع وعورض
بانه لو كان التاخير جائزا لكان اما لذاته او لغيره وذلك اما ان يعرف
بضرورة العقل او نظره وكل واحد من الامرين منتف فلا جواز قوله
الثاني بيان الظاهر لو جاز لكان الى مدة معينه او الى الابد من تاخير
بيان ما له ظاهر اذا استعمل في غير ظاهره احتج به بانه لو جاز الخطاب
بمثل ذلك من غير بيان له في الحال فاما ان يكون بالحرف بانه الى مدة معينه
وهو تحكم ولم يقل به احد او الى الابد فيلزم المحذور وهو بقاء المكلف
عاملا ابدا بعموم قد اريد به الخصوص وهو تجهيل قبيح واجيب بانه يجوز
التاخير الى مدة معينه عند الله تعالى وهو وقت التكليف وعند ذلك اي
وقت وجب على المكلف العمل بمدلول اللفظ وذلك هو وقت الحاجة الى
البيان والبيان لا يكون اذ ذاك متاخرا لانه من تاخر البيان عن وقت
الحاجة وقبل وقت الوجوب فلا عمل للمكلف حتى يقال بانه عامل بعموم
اريد به الخصوص بل غايته انه يعتقد ذلك ولا امتناع فيه كالاوامر بعبادة
متكررة في كل يوم فانه لا يمتنع اعتقاده لعموم ذلك جميع الايام مع جواز نسخها
في المستقبل وان لم يرد بذلك بيان وكل ما نعتذر به في النسخ فهو عذر لنا هاهنا

قالوا لو جاز الخطاب بما له ظاهر اريد به غيره لكان المخاطب مفهما للعجمى بالعربية لانه
مخاطب بما يستلزم الافهام لان المعقول من قول القائل خاطب فلان فلانا انه قصد
افهامه بكلامه واذا كان قاصدا للافهام في الحال فان قصد افهام ما هو الظاهر
من كلامه مع انه مريد غيره فقد قصد التجهيل وهو قبيح وان قصد افهام ما اراد
منه فالظاهر ان الظاهر لا يدل على مراده وقد تعذر العثور على مراده منه وهو
قبيح ايضا واجيب بجري هذا الدليل بتمامه في النسخ لان الخطاب الذي نسخ
ظاهره الدوام فان قصد افهام ظاهره فقد قصد التجهيل وان قصد غير ظاهره
فقد تعذر العثور على المراد ومع ذلك جاز الخطاب به مع تاخير بيانه وايضا
انما يلزم الجهالة ان لو فهم الظاهر مع عدم تجويز تخصيصه او فهم مطلقا اما لو فهم
مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا احالة وقال القاضي عبد الجبار
الفرق بين تاخير بيان المجمل وتاخير بيان النسخ هو ان تاخير بيان المجمل يخل بفعل
العبادة في وقتها لجهل صفتها مع الاجمال بخلاف النسخ فانه لا يخل بالتمكن
من الفعل في وقته فالتاخير يمتنع في المجمل دون النسخ وهو حجة الجبائي
واجيب بان وقت العبادة وقت بيانها لا قبله فالبيان لا يكون متاخرا عنه
فلا اختلال في فعل العبادة القائلون بعدم جواز تاخير بيان المجمل قالوا لو جاز
تاخير بيان المجمل مع عدم افادته الفهم في الحال لكان الخطاب بلفظ مهمل
غير موضوع لمعنى في لغة من اللغات على ان يفسر المراد منه بعد مدة لان
مقصود الخطاب وهو الفهم مفقود في الصورتين ولكن لم يجز الخطاب بالمهمل
فلم يجز تاخير بيان المجمل واجيب بان المجمل يفيد المكلف انه مخاطب باحد
مدلولاته فيطيع بالعزم على الامتثال عند البيان ويعصي بالعزم على الترك
بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا ومع هذا الفرق لا يجوز
الجمع بينهما قال القاضي عبد الجبار تاخير بيان تخصيص العموم مما يوجب الشك
في كل شخص من اشخاص مكلفين انه هل هو مراد بالخطاب ام لا بخلاف تاخير
بيان النسخ واجيب بان التاخير في التخصيص يوجب الشك في كل شخص
انه المراد من الخطاب ام غيره على البدل والتاخير في النسخ يوجب

الشك في جميع الاشخاص ان حكم الخطاب هل يرتفع عنهم في الزمان الثاني ام لا
فكان اجدر بمنع التاخير فيه من التخصيص مسالة المختار على المنع
جواز تاخير اسماع المخصص الموجود الى حين اولــ اختلف القائلون
بمنع التاخير البيان الى وقت الحاجة في انه هل يجوز من الله تعالى ان يسمع
المكلف العام دون اسماع ما يخصصه قال ابو الهذيل والجبائي لا يجوز
ذلك في العام المخصوص بدليل السمع لان اسماعه بدون اسماع مخصصه
اغراء بالجهل لعموم دلالته على الغرض وجوزا اسماع المخصص بدليل
العقل فانه لم يعلم السامع ان في العقل ما يدل على تخصيصه وقال
النظام وابو هاشم والفقهاء يجوز اسماع المخصص الموجود مطلقا وهو
المختار لنا ان تاخير اسماع المخصص الموجود اقرب من تاخير اسماعه
وهو معدوم وقد اثبتنا ذلك في جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة
بما ذكرنا من الادلة لجواز تاخير اسماعه وهو موجود اولى وايضا
فان فاطمة سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ
الانثيين ولم يسمع المخصص وهو قوله عليه السلام نحن معاشر الانبيا لا نورث
ما تركناه صدقة الا بعد حين والصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين
ولم يسمع اكثرهم الدليل المخصص للمجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة
اهل الكتاب الا بعد حين ووقوع ذلك دليل الجواز مسلة
المختار على القول بالمنع من تاخير بيان الخطاب الى وقت الحاجة جواز
تاخير النبي صلعم تبليغ ما يوحى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة خلافا للقوم
لنا القطع بانه لا يلزم من فرض وقوع تاخير محال ولعل في تاخير التبليغ
مصلحة للمكلفين يعلمها الله تعالى وان احتمل ان يكون التاخير مفسدة
ولكن احد الاحتمالين ليس اولى من الاخر قالوا قال الله تعالى يا ايها
الرسول بلغ ما انزل اليك ظاهر الامر يقتضي الوجوب والفورية فلا يجوز
التاخير واجيب بانه لا نسلم ان الامر يقتضي الوجوب والفور و
لئن سلمنا اقتضاء الفورية ولكن لا نسلم ان قوله بلغ شامل لتبليغ الاحكام

التي وقع الخلاف فيها بل هو دال على تيقن ما انزل عن لفظ القران اذ هو المفهوم
من لفظ المنزل قال مسلم المختار على التجويز جواز البعض دون البعض لان
المخالف على القول بتجويز تاخير البيان الى وقت الحاجة جوز بيان البعض
ثم البعض على التدريج خلافا لقوم لنا ان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام ثم
بين فيه الذمي باخراجه عنه اولا ثم العبد ثم المراة على التدريج وكذلك اية
المواريث بين النبي عم اخراج ميراثه منها والقاتل والكافر على التدريج وكذلك
قوله تعالى السارق والسارقة بين فيه النصاب والشبهة والحرز على التدريج والى
غير ذلك من العمومات المخصصة ووقوع ذلك دليل الجواز قالوا بيان البعض
بالتخصيص على اخراج عن العموم دون غيره يوهم وجوب استعمال اللفظ
في الباقي وامتناع اخراج شيء اخر منه وهو تجهيل للمكلف وانما ينتفي هذا التجهيل
بالتنصيص على جميع ما هو خارج عن العموم قلنا اذا جاز ابهام الجميع بذكر لفظ
العموم دون ذكر المخصص لما ذكرنا من الادلة على جواز تاخير البيان فجواز ابهام البعض
اولى مسئلة يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا وخلاف
ابي بكر الصيرفي راجع الى اعتقاد العموم عند وروده لا الى العمل به قبل البحث
عن مخصص واختلفوا في استقصاء البحث عن المخصص فالاكثرون على انه يكفي
بحث يغلب على الظن انتفاء المخصص في جواز العمل بالعموم وقال القاضي ابو بكر
وجماعة من المتكلمين لا بد فيه من حصول القطع بانتفاء المخصص وكذلك كل دليل
يمكن ان يعارضه دليل اخر فانه يكفي في العمل به غلبة الظن بانتفاء المعارض وعند
القاضي لا بد من القطع بانتفائه لنا انه لو اشترط القطع بانتفاء المخصص والمعارض
لبطل العمل باكثر العمومات والدلائل المعمول بها لان الطريق الى
القطع بانتفاء المخصص والمعارض انما هو الاستقصاء في البحث وهو غير موجب
لليقين لجواز ان يشذ المخصص والمعارض عن جميع العلماء بعد استقصائهم
في البحث ويتعذر اطلاع البعض على ذلك فربما لا يشتهر علمه او يتنبه ولم ينقل
او نقل ولكن لم نعثر نحن عليه ظاهر انا نقطع بان الصحابة عملوا بكثير من العمومات
ثم ظهر بعد ذلك مخصص منها انهم حكموا بصحة المخابرة بدليل عموم احلال البيع

حتى روى رافع بن خديج النهي عنها قال القاضي وشبه ما تمسك فيه بالعموم
ان كان مما كثر فيه بحث العلماء وطال خوضهم فيه ولم يطلعوا على وجود
المخصص يفيد العادة القطع بانتفائه وان لم يكن مما كثر فيه بحثهم فيحصل للمجتهد
بعد القطع بوجود المخصص اذ لو كان لانه ان كان المراد بالعموم الخصوص لنصب
الله عليه دليلا ولو نصب لاطلع عليه المجتهد باستقصاء البحث عنه قولنا ونمنع
الى منع ان العادة وبحث المجتهد يفيدان القطع ونمنع الاول لما ذكرنا
من جواز وجود المخصص مع انه لا يطلع عليه احد او اطلع ولم ينقله او نقله نقلا
ظنيا ونمنع الثاني وهو ان المجتهد قد بحث وحكم ثم يجد ما يرجع به فلو افاد
بحثه القطع لما كان كذلك قال الظاهر والمؤول الظاهر الواضح الى حين اول
الظاهر في اللغة عبارة عن الواضح يقال ظهر الامر الفلاني اذا اتضح وفي اصطلاح
العلماء عبارة عما دل دلالة ظنية وقوله ما كان كالجنس للظاهر وغيره فقوله دل
خرجت المهملات وقوله دلالة ظنية خرجت الدلالة القطعية والوهمية وهو
منقسم الى ما هو ظاهر بحكم الوضع الاصلي كاطلاق لفظ الاسد بازاء الحيوان
المخصوص والى ما هو ظاهر بحكم عرف الاستعمال كاطلاق لفظ الغائط بازاء الخارج
المخصوص واما التاويل فهو في اللغة ماخوذ من آل يؤول اي رجع ومنه
قوله تعالى ابتغاء تاويله اي ما يؤول اليه وفي الاصطلاح هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح
وهذا الحد شامل للتاويل الفاسد والصحيح فان اردت ان تحد التاويل الصحيح
زدت بدليل يصيره راجحا وقلت هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل
يصيره راجحا فقوله حمل الظاهر احتراز عن حمل المشترك على احد معنييه فانه لا
يسمى تاويلا وقوله على المحتمل المرجوح احتراز عن حمل الظاهر على نفس مدلوله
وقوله بدليل يصيره راجحا احتراز عن التاويل الفاسد وقال الغزالي التاويل
عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه
الظاهر ويرد عليه ان نفس الاحتمال ليس تاويلا بل حمل اللفظ على الاحتمال بدليل
يعضده هو التاويل لا الاحتمال شرط التاويل كما ان شرطه ان يكون الدليل الذي
يعضده راجحا على ظهور اللفظ وان يكون الفاظ المتاول اهلا لذلك ويرد

ايضا على عكس حد التاويل بصرف اللفظ عن المعنى الذى هو ظاهر فيه الى غيره بدليل

قاطع حيث قال بعضهم دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه

الظاهر والتاويل قد يكون قريبا فيترجح لقربه بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج

لبعده الى مرجح اقوى وقد يكون متعذرا اما لعدم ظهور اللفظ فيما صرف عنه او

لعدم احتماله لما صرف اليه او لعدم رجحان الدليل الصارف فحينئذ يرد ولا

يقبل فمن التاويلات البعيدة تاويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على

عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن فانهم اولوا بان المراد من قوله امسك

اى ابتدا النكاح او امسك الاوائل منهن ومن قوله وفارق سائرهن اى انقطع

عنهن ولا تنكحهن ووجه البعد فيه هو انه يبعد من النبى عليه السلام ان يخاطب بمثل هذا

الخطاب من كان متجددا فى الاسلام من غير ان يبين له شروط النكاح مع مسيس الحاجة

اليه ومع ان الظاهر من الزواج الامور هو امتثال امر الرسول عليه السلام ولم ينقل احد

من الرواة انه جدد العقد بل الرواية منه الاستمرار من غير تجديد دايما وبالتاويل

قوله عليه السلام لفيروز الديلمى وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت بمثل ما اولوا

به حديث ابن غيلان فابعد منه لقوله عليه السلام ايتهما شئت فلو اراد بقوله امسك امساك

الاوائل لما قال ايتهما شئت ومن بعيدها ايضا قولهم ان المراد من قوله تعالى فاطعام

ستين مسكينا اى اطعام طعام ستين مسكينا فيكفى اطعام مسكين واحد ستين

يوما لان المقصود انما هو دفع الحاجة ودفع حاجة ستين مسكينا كدفع حاجة مسكين

واحد ستين يوما ووجه البعد فيه انهم جعلوا المعدوم وهو الاطعام مذكورا وجعلوا

المذكور وهو ستين مسكينا معدوما وذلك عكس مقتضى اللفظ مع امكان قصد الشارع لذلك

الطعام ستين لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعا للمحسن اليهم

ومنها قولهم فى قوله عليه السلام فى اربعين شاة شاة اى قيمة شاة بما تقدم من ان المقصود

دفع حاجة الفقرا وسد خلتهم وهو ابعد من التاويلات المتقدمة لان قوله

فى اربعين شاة شاة اى قيمة شاة بما تقدم من ان المقصود دفع حاجة الفقرا وسد

خلتهم وهو ابعد من التاويلات المتقدمة لان قوله فى اربعين شاة شاة يقتضى وجوب

الشاة فاذا وجبت القيمة لدفع حاجة الفقرا الذى هو مستنبط من وجوب الشاة

يلزم

يلزم ان لا يجب الشاة فالمعنى المستنبط من وجوب الشاة يكون مبطلا له وكل معنى

اذا استنبط من حكم ابطله فهو باطل ومنها حمل قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير

اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة فانهم قالوا يحتمل

انه عليه السلام اراد بامراة الصغيرة والامة والمكاتبة ويحتمل انه اراد بقوله باطل انه يؤول

الى البطلان غالبا لاعتراض الولى عليها اذا زوجت نفسها من غير كفو لانها مالكة

لبضعها ورضاها معتبر فى العقد فكان كبيع سلعة واعتراض الاولياء انما هو لدفع

النقيصة عنهم ان كانت واعلم ان التاويل بحمل هذا القول على هذه المحامل بعيد

جدا للظهور وقصد التعميم فيه ولبعد المحامل وندرتها اما ظهور قصد التعميم

بهذا القول فلانه عليه السلام صدر الكلام باى واكدها بما فى معرض الشرط والجزا بقوله

ايما امراة وذلك من ابلغ ادوات العموم ثم اكد العموم بالتكرار بقوله فنكاحها باطل

باطل باطل وذلك عند التاكيد واما بعد المحامل فلان الصغيرة لا يسمى امراة

فى وضع اللسان ونكاحها لنفسها دون اذن وليها صحيح عندهم موقوف

على اجازة الولى والمهر على الامة يرد قوله عليه السلام فان مسها فلها المهر بما

استحل من فرجها ومهر الامة ليس لها بل هو لسيدها واما بعد الحمل على المكاتبة

من جهة انها بالنسبة الى جنس النسوة نادر والقول المذكور من اقوى مراتب

العموم وليس من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذى ظهر منه التعميم

ولهذا لو قال السيد لعبده ايما امراة لقيتها اليوم فاعطها درهما وقال اردت

به المكاتبة كان منسوبا الى الالغاز فى القول وتعجرف الكلام واما بعد حمل الباطل على ما

يؤول الى البطلان فمن جهة ان مصير العقد الى البطلان من النادر ما يقع والتعبير

باسم الشى عما يؤول اليه انما يحسن فيما يؤول اليه قطعا كما فى قوله انك ميت وانهم

ميتون او غالبا كما فى تسمية العصير خمرا فى قوله انى ارانى اعصر خمرا وان

مصير العقد الى البطلان يتوقف على صحته اولا وهذا العقد لا يصح بدليل قوله عليه السلام

فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها فلو كان العقد صحيحا لكان المهر لها

بالعقد لا بالاستحلال مع ان المراة لو نكحت بغير اذن الولى لا يفسخ

عادة فامكن ان قصد النبى عليه السلام بهذا القول تعميم البطلان لمنع استقلالها فيه

كيفية

يليق بمحاسن العادات وإذا عرفت وجه تأويلهم وبعده لظهور قصد
التعميم وبعد المحامل المذكورة فلنرجع إلى تطبيق لفظ المؤلف على ما ذكرناه
قوله ما يبطل إلى ما تأويلهم المذكور أبطل ظهور قصد التعميم كاللغز وبعيد
فتأويلهم بعيد وقوله حمله على نادر أي حمل العموم المذكور على نادر من
المحامل المذكورة بعيد كاللغز البعيد ومنها حملهم قوله عليه السلام لا صيام لمن لم
يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لا تنتفي عندهم صحة الصيام بنيته
من النهار فجعلوا اللفظ الظاهر كاللغز وإنما قلنا ذلك لأن قوله عليه السلام لا صيام نفي عام
والسابق منه إلى الفهم إنما هو الصوم الأصلي الشرعي وهو الفرض والتطوع
ثم التطوع غير مراد فلا يبقى إلا الفرض الذي هو ركن الدين وهو صوم رمضان
وأما القضاء والنذر فيجب بأسباب عارضة ولا يخطر ببال أحد عند ذكر الصوم
إلا على الندور ولا شك أن إطلاق ما هو ظاهر في العموم وإرادة ما هو العارض
النادر كاللغز من القول فإن صح المانع من الظهور فليطلب أقرب التأويل
وإلا لا مانع من الظهور فيحمل اللفظ على ظاهره وترك التأويل أولى ومنها
حملهم قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي
القربى على الفقراء منهم لا الأغنياء لأن المقصود سد خلتهم ودفع حاجتهم ولا حاجة
مع الغنى وهذا بعيد أيضا لأنهم عطلوا اللفظ العموم مع ظهور قصد القرابة
سبب الاستحقاق مع الغنى وذلك لأن الآية ظاهرة في إضافة الخمس إلى ذوي
القربى بلام التمليك والمناسبة تشهد بأن القرابة هي الموجبة لهذا الاستحقاق
وعد بعض الناس حمل مالك قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء إلى آخر الآية على بيان
مصرف الصدقات من قبيل ذلك لأن الآية ظاهرة في التشريك ووجوب الاستيعاب
لأنه أضاف إلى المذكورين بلام التمليك وعطف بواو التشريك بعد كلمة إنما وهي
للحصر فيكون الآية نصا على وجوب صرف الصدقات إلى الأصناف الثمانية
فحملها على بيان المصرف يجوز الاقتصار على صرفها إلى صنف واحد تعطيل
للنص ورد الغزالي هذا ليس من قبيل ذلك عندنا بل هو عطف على قوله
ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون

إنما الصدقات للفقراء يعني طمعهم في الزكاة مع جلادتهم على شرط الاستحقاق فأبطل
ثم عدد شرط الاستحقاق ليبين مصرف الزكاة وهذا وإن كان كذلك لكن الظاهر
أن وجوب الاستيعاب أيضا مراد من الآية ولا منافاة وهذا آخر شرح ٢
كلام في التأويل قال ـــــ المفهوم الدلالة منطوق وهو ما دل
عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه إلى آخره أقول ـــــ المفهوم
في اللغة اسم لما فهم من قول المتكلم سواء كانت حقيقة قولية أو أمرا آخر
وفي الاصطلاح حصر بنوع منه ولما كان المفهوم مستفادا من المنطوق قدم ذكر
دلالة المنطوق على المفهوم وقال الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في
محل النطق والمفهوم بخلافه أي ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق والأول
وهو المنطوق صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه
وهو ما يلزم من الصريح وهو لا يخلو إما أن يقصد المتكلم أو لم يقصد فإن
قصده فإما أن يتوقف عليه صدقه أو الصحة العقلية أو الشرعية أو لم يتوقف
عليه شيء من ذلك فإن توقف فيسمى دلالة اقتضاء مثال ما يتوقف عليه صدق
المتكلم قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن الخطأ ليس بمرفوع بل المرفوع
حكم الخطأ ومثال ما يتوقف عليه الصحة العقلية قوله تعالى واسأل القرية
فإن العقل يحكم بأن القرية لا تسأل بل المسؤول أهلها ومثال ما يتوقف عليه الصحة
الشرعية قول القائل لغيره أعتق عبدك عني على ألف فإنه يستدعي تقدير
تقدم انتقال الملك إليه لتوقف صحة العتق الشرعي عليه وإن لم يتوقف
صدق المتكلم ولا الصحة العقلية والشرعية واقترن بحكم لو لم يكن اقترانه
بذلك الحكم لتعليله لكان بعيدا فيسمى تنبيها وإيماء وذلك كما في قصة الأعرابي
فإنه لما أتى النبي صلعم وقال هلكت وأهلكت فقال له ماذا صنعت فقال
واقعت أهلي في نهار رمضان فقال أعتق رقبة فإنه يشعر على أن الوقاع
في نهار رمضان علة للإعتاق لأن هذا الاقتران المخصوص وهو الأمر
بالإعتاق عقيب السؤال عن حكم الوقاع لو لم يكن لتعليل الإعتاق بالوقاع
لكان بعيدا جدا وإما أن لم يقصد المتكلم فيسمى دلالة إشارة وذلك مثل

وذلك مثل قوله عليه السلام في النساء ناقصات عقل ودين فقيل له يا رسول الله ما
نقصان دينهن فقال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم فليس مقصود
النبي عليه السلام بيان اكثر الحيض واقل الطهر بل المقصود بيان نقصان دينهن
ولكنه لزم منه ان المبالغة تقتضي ذكر ذلك فانه ذكر شطر دهرها للمبالغة في بيان
نقصان دينهن فلو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوما لاقتضت المبالغة ذكره
وكذلك قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانه لزم
من مجموع القولين ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصودا في
اللفظ وكذلك قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فانه لزم منه جواز
الاصباح جنبا والا لوجب ان يحرم الوطئ اخر الليل بمقدار ما يمكن الغسل
فيه ومعلوم ان المقصود منه هو حل الرفث لا جواز الاصباح جنبا ولكنه
لزم منه ومثل ذلك قوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود فانه لزم منه جواز الاصباح جنبا مع انه ليس مقصودا
منه الثاني وهو المفهوم ينقسم الى المفهوم الموافق ومفهوم المخالف فالاول
هو ان يكون المسكوت موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن
الخطاب وذلك كتحريم الضرب المفهوم من قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان
المسكوت وهو الضرب موافق للمنطوق الذي هو التافيف في التحريم وكالجزاء
بما فوق المثقال المفهوم من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فان المسكوت
وهو ما فوق المثقال موافق للمنطوق الذي هو المثقال في الجزاء لعامله
وكتادية ما دون القنطار المفهوم من قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار
يؤده اليك وعدم تادية ما فوق الدينار المفهوم من قوله ومنهم من ان تامنه
بدينار لا يؤده اليك فان المسكوت موافق للمنطوق في التادية في الاول
وفي الثاني موافق له في عدم التادية وذلك من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى
وبالاعلى على الادنى ولا بد ان يكون الحكم في المسكوت اولى من الحكم في المنطوق
قوله ويعرف بمعرفة المعنى وبانه اشد مناسبة اي ويعرف ان الحكم في المسكوت
اولى من المنطوق بمعرفة المعنى وبانه اشد مناسبة في المسكوت مما في

المنـ

المنطوق كالامثلة المذكورة فانه لولا علمنا بان الاية سيقت لتعظيم الوالدين
واحترامهما لما عرفنا اولوية التحريم بتحريم الضرب من تحريم التافيف اذ قد يقول
السلطان اذا امر الجلاد بقتل ملك لا تقل له اف واقتله قوله ومن ثم
قال قوم هو قياس جلي اي ومن اجل ان اولوية الحكم في المسكوت انما تعرف بمعرفة
المعنى وبانه اشد مناسبة قال قوم هذا من المفهوم قياس جلي فان
التافيف في قوله تعالى فلا تقل لهما اف اصل والضرب فرع ودفع الاذى علة جامعة
بينهما والتحريم حكم ولا معنى للقياس الا هذا والاشبه ان الحكم في مثل هذه الصور
مستفاد من فحوى اللفظ لا من القياس لان القطع بفهم هذه الاحكام
عن هذه الالفاظ لغة قبل شرع القياس فان العرب انما وضعت هذه
الالفاظ للمبالغة في تاكيد الحكم في محل السكوت وانها افصح من التصريح
بالحكم ولهذا فانهم اذا قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين سابقا للاخر
قالوا هذا الفرس لا يلحق غبار الاخر وكان ذلك عندهم ابلغ من قولهم
هذا الفرس سابق للاخر وايضا فان الاصل في القياس لا يكون مندرجا
في الفرع وجزءا منه واصل هذا النوع من الاستدلال قد يندرج في الفرع
مثل ما لو قال السيد لعبده لا تعط فلانا ذرة فانه يدل على امتناع اعطاء
دينار واصل الذرة مندرج في الدينار وجزء منه قالوا لولا المعنى
الجامع بين المنطوق والمسكوت لما حكم بثبوت الحكم في المسكوت ولكنه
حكم وهو معنى القياس واجيب بان المعنى الجامع بينهما وكون الحكم
اشد مناسبة في المسكوت شرط تحقق الفحوى في اللغة ومن ثم قال
به من انكر القياس وعلى كل تقدير فهو قد يكون قطعيا كالامثلة المذكورة
وقد يكون ظنيا كقول الشافعي في وجوب الكفارة في القتل العمد بدليل
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة فانه وان دل على وجوب
الكفارة في القتل العمد لكونه اولى بالمؤاخذة عليه من الخطا ولكنه في محل
الاجتهاد اذ يحتمل ان لا يجب المنطوق كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا و
النسيان وكذلك قول الشافعي في وجوب الكفارة في يمين الغموس بطريق الاولى

اي قبل ورود الشرع بالقياس

كانه شرط الوضع لا ان الجامع بينهما يتوقف عليه الحكم بالمفهوم

وبيانه ان النفي يقطع الامكان في العمد نظرا الى ان مترتبه عظيم [illegible] الكفارة في العمد [illegible] تدارك الكفارة [illegible] وجوب الكفارة [illegible] ما ذكر عقلا [illegible] في اليمين الغموس [illegible] الكفارة [illegible]

وهو ان يحلف الناس كاذبا بيمينه بالعوض لا ينقص صاحبها في الاثم في الحال
اذ الفارسية الآن ولما مفهوم المخالفة فهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
به في الحكم ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام منها مفهوم الصفة مثل قوله عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة ومنها مفهوم الشرط مثل قوله تعالى وان كن اولات
حمل فانفقوا عليهن ومنها مفهوم الغاية مثل قوله تعالى فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره ومنها مفهوم تعليق الحكم بعدد خاص مثل تخصيص حد
القذف بثمانين جلدة ومنها مفهوم انما مثل انما الربا في النسيئة ومنها
مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله ومنها مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء
الستة في الذكر بتحريم الربا ومنها مفهوم حصر المبتدا في الخبر كقولك
صديقي زيد وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية
ولا مساواة في المسكوت عنه كقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان ترك
القتل عند عدم خشية الاملاق اولى وكقوله عليه السلام من اعتق شركا له من عبد قوم
عليه الباقي فان الامة المسكوت عنها مساوية للعبد في ذلك فيكون مثل هاتين
الصورتين من قبيل مفهوم الموافقة وان لم يكن حكم المسكوت في الصورة الثانية
اولى ومن شرطه ايضا ان لا يخرج مخرج الاغلب مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي
في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان الاغلب ان يكون الربيبة
في حجورهم والاحكام التي ليست في حجورهم كذلك وكذلك قوله تعالى فان خفتم الا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان الاغلب ان المراة لا تبذل مالها
ولا تفدي نفسها الا في مثل هذه الحالة والا فالخلع في جميع الحالات جائز
وكذلك قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان
الاغلب ان المراة لا تنكح نفسها الا عند عدم اذن الولي لها وابائه من
تزويجها والا فنكاحها باذن الولي ايضا باطل ومن شرطه ايضا ان لا
يكون التخصيص بالذكر لسؤال سائل (فانه لا يدل على المفهوم حينئذ) او حدوث حادثة او تقدير جهالة
او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر فان التخصيص بالذكر
لهذه الاسباب فائدة فلا يحتاج الى تقدير فائدة اخرى وهي نفي الحكم

مثال السؤال كما لو سئل عليه السلام
أفي الغنم السائمة زكوة فقال
نعم في الغنم السائمة الزكوة
ومثال الحادثة كما لو قيل بحضرته
ان لزيد غنم سائمة فقال
عليه السلام فيها زكوة ومثال ما لا يخرج
المنطوق مخرج تقدير جهالة كما اذا
علم شخص انه في المعلوفة زكوة ولم يعلم ما في
السائمة فقال عليه السلام في الغنم السائمة الزكوة لان المنطوق مخرج خرج
تعريف المجهول عند المخاطب ومثال ما لا يخرج مخرج خوف في الغنم
كما فيه الشارع من تردد المخاطب فلا يكون في السائمة زكوة ام لا فيقول في الغنم السائمة زكوة

٤

عما عدا المذكور فاما مفهوم الصفة فقال الشافعي واحمد بن حنبل والاشعري
وامام الحرمين وكثير من الناس ان تعليق الحكم بوصف خاص كقوله عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة يدل على نفي الحكم عما لم يتصف بذلك الوصف ونفاه ابو حنيفة
والقاضي ابو بكر والغزالي وجماهير المعتزلة وقال ابو عبد الله البصري ان
كان التقييد بالصفة قد ورد للبيان كقوله في الغنم السائمة زكوة او للتعليم
للتعليم كقوله اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا او ما عدا الصفة داخل
تحتها كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل فيه دل على نفي الحكم
عما خالفه في الصفة والا فلا احتج المثبتون بانه قال ابو عبيد القاسم بن سلام
في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد
لا يحل عقوبته وعرضه والواجد هو الغني وليه مطله ومعنى احلال عرضه
وعقوبته حبسه وقال في قوله عليه السلام مطل الغني ظلم يدل على ان مطل غير الغني
ليس بظلم وقد قيل له في قوله عليه السلام لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير له من ان
يمتلئ شعرا انما المراد منه الهجاء وهجاء الرسول عليه السلام فقال لو كان كذلك لم يكن
لذكر امتلاء الجوف منه معنى لان ما دونه مثل الجوف في التعليل منه كثيرا فالزام
ابو عبيد من تقييد الصفة المفهوم وقد قال به الشافعي وهما عالمان بلغة
العرب فالظاهر انهما فهماه ذلك انما كان من جهة اللغة قيل ان تعليق
الحكم بوصف الشيء يدل على نفيه عما عداه وقالوا يمكن انهما بنيا ذلك على اجتهادهما
واجتهادهما لا يكون حجة على غيرهما من المجتهدين واجيب بان اللغة تثبت بقول
الائمة من اهل اللغة والاعتماد في النحو من واحاد النقلة والشافعي وابو عبيد
عالمان من ائمة اللغة وعورض بمذهب الاخفش فانه من ائمة اللغة ولم يقل هو
بالمفهوم على ما نقل عنه واجيب بانه لم يثبت هذا النقل عنه ولو سلم فقول
الشافعي وابي عبيد ارجح من قول الاخفش ولو سلم فالمثبت اولى من النافي
لان النافي بنى على النفي الاصلي باجتهاده بخلاف المثبت بوصول اللغة
فانه لا يحكم بها الا بعد ان يعرف ذلك عنهم بالنقل عن العرب ايضا
فان تعليق الحكم بوصف الشيء لو لم يدل على نفيه عما خالفه في ذلك الوصف

والبلد قائمة فانه عام تقييد قائمة انه ليس بقائمة فالحكم عدم قائمة

ومعه الامتلاء

ومعهم فهم تعليل الذم على امتلاء الجوف مع حقية الذم على قليله بدون الامتلاء

لم يكن للتخصيص محل النطق بالمذكور فائدة ولا بد للتخصيص من فائدة فان الاعلام بلغة
العرب اذا قال لعبده اعط العلماء وعنده العلماء والجهال سواء كان ذلك بعد عتابا
وسفها وتوجه اليه اللوم فيقال له ايها العابث اذا لم يكن عندك فرق بين العلماء
والجهال فاي معنى عدولك الى تخصيص العطاء بالعلماء واذا كان تخصيص احاد
البلغاء لا لفائدة ممتنع فالشارع بالحذر عن ذلك اولى واجدر واعترض بانه لا
يثبت الوضع بما فيه من الفائدة لان العلم بالفائدة يتبع معرفة الوضع فيتعين ان
نفهم اولا الوضع ثم نرتب الفائدة عليه سلمنا اثبات الوضع بالفائدة لكن الفائدة
ليست محصورة في نفي الحكم عما عدا المنطوق بل البواعث على التخصيص كثيرة وهذا
احد البواعث واجيب بانه نعلم بالاستقراء اذا لم يكن للفظ فائدة سوى فائدة
واحدة تعين تلك الفائدة وقد استقرينا وما وجدنا سوى فائدة معينة وهذا
الجواب ضعيف لان عدم العلم بفائدة اخرى لا يدل على عدمها فالاستقراء انما
يشتد لالم النفس بالاستبعاد اتفاقا فهذا اولى ومن ذلك مثل قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه يدل على ان السرقة علة للقطع
باتفاق لانه لو قدرنا انها ليست علة لزم ذكرها على عقبها بفاء التعقيب لكان
مستبعدا فكذا قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة علق الحكم على السائمة فيكون
علة له والحكم الثابت بالعلة يتبع العلة وجودا وعدما فحيث وجدت العلة
في المنطوق وجب الحكم وحيث انتفت العلة انتفى الحكم وهذا الدليل
ضعيف لان العلل الشرعية معرفات لا موثرات فلا يلزم من انتفاء معرف حكم
انتفاء الحكم لجواز ثبوته بمعرف اخر قوله واعترض مفهوم اللقب اعترض
بان تعليق الحكم على الشيء بذكره معه لو كان دليلا على ان ذلك الشيء علة للحكم
لكان قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر والشعير بالشعير الى اخر الحديث دليلا
على ان علة الربا هذه الاشياء الستة ولا يحرم الربا في غيرها وليس كذلك
واجيب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة بانه لو اسقط الاسم
المذكور في اللقب اختل الكلام فلا ينتفي المفهوم منه بخلاف مفهوم الصفة
فان الشارع لو اسقط الصفة في قوله في الغنم السائمة زكوة وقال في الغنم

زكوة لم يختل الكلام وافاد المقصود التام فلما زاد صفة وجب ان يكون لها
فائدة ثم تنزيها للكلام عن اللغو ولا فائدة سوى نفي الحكم عما عدا المنطوق
واعترض بانه لا نسلم انه لا فائدة سوى ما ذكرتم بل فائدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم
تخصيص وذلك كما لو قال مثلا ولا تقتلوا اولادكم على العموم فيتوهم انه
لم يرد النهي عن قتلهم عند خشية الاملاق فاذا قال ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق كان دالا على النهي في حالة الخشية وكذلك لو قال ضحوا
بشاة فانه قد يتوهم متوهم انه لا يجوز التضحية بشاة عوراء فاذا قال ضحوا
بشاة عوراء كان ذلك دالا على التضحية بما ليست عوراء واجيب بان ذلك
فرع ورود العموم وما قال بوروده فالسؤال مسلم وروده وافاده تقوية
الدلالة في بعض الصور خرج عن محل النزاع لان الغرض في شرط مفهوم المخالفة
ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الغالب ولا سؤالا ولا حادثة
ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي التخصيص بالذكر سوى المخالفة
واعترض بان فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس في المسكوت وذلك لان تخصيص
الوصف بالذكر ان كان نفي الحكم عما عداه لم يبق للاجتهاد مجال وان لم يكن
كذلك فالمجتهد يتوصل الى معرفة حكم المسكوت بقياسه على المنطوق باجتهاده
ويكون ذلك سببا لنيل ثوابه واجيب بان المسكوت ان كان مساويا للمنطوق
في الحكم خرج عن محل النزاع والا فلا يصح القياس فيسقط فائدة الاجتهاد
واستدل ايضا بان تقييد العام بالصفة في قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة لو لم
يكن لافادة حصر الزكوة في السائمة لزم اشتراك السائمة والمعلوفة في وجوب
الزكوة اذ لا واسطة بين الحصر والاشتراك وليس للاشتراك اذ لا زكوة في المعلوفة
باتفاق واجيب عن ذلك بانه لا نسلم عدم الواسطة بين الحصر والاشتراك فان
قول القائل السائمات يزكيها العامل لا يدل على الحصر ولا على الاشتراك بل اكثر
الالفاظ بهذه المثابة وانما لا تجب الزكوة في المعلوفة لان الاصل فيها عدم
الوجوب سلمنا لكن لا نسلم الاتفاق على انتفاء الاشتراك مطلقا فان المعلوفة
اذا كانت للتجارة تجب الزكوة فيها سلمنا الدليل ولكنه معارض بانه لو كان

قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكاة لإفادة حصر الزكاة في سائمة الغنم للزوم منه عدم
وجوب الزكاة في غير سائمة الغنم من الإبل والبقر والنقود والحبوب والثمار
يلزم منه التعارض بين هذا النص وبين النص الدال على وجوب الزكاة في هذه
المذكورات وهذا تمام بيان ما ذكر في توجيه الدليل المذكور ووجه الجواب عنه
وأما حل لفظ المؤلف فقوله إن عنى السائمة فليس محل النزاع إلى أن عنى الحكم
أن تقييد الغنم بالسائمة لإفادة حصر فيها فليس ذلك محل النزاع وإن عنى أن
إيجاب الزكاة في السائمة لإفادة حصر الوجوب فيها فلا دلالة للإيجاب على واحد
من الحصر والاشتراك وذلك أن قولنا المجموع المركب من تقييد الغنم بالسائمة وترتب
الوجوب عليها هو المفيد لحصر الوجوب فيها وهذا المجموع غير شقي الترديد قوله
الإمام لعله لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به لأنه معناه أي قال إمام الحرمين التقييد
بالصفة في نحو قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكاة لو لم يفد حصر الحكم في الموصوف لم يفد
اختصاصه به لأن الاختصاص بمعنى الحصر ولكنه أفاد الاختصاص لأن الزكاة
مختصة بالسائمة دون المعلوفة قال المؤلف وهو مثل ما تقدم فإن عنى الإمام
أن لفظ السائمة لإفادة الحصر فليس محل النزاع وإن عنى الحكم المتعلق بالسائمة
لإفادة الحصر فلا دلالة له على الحصر وذلك أن قول تقييد الغنم بالسائمة غير لفظ
السائمة وغير الحكم المتعلق بها والتقييد هو المفيد للحصر قوله ويجريان معا
في اللقب أي الدليل الأول ودليل الإمام معا يجريان في مفهوم اللقب أنه لم يفد
الحصر اتفاقا وذلك أنه يجريان فيه فإنه لو قال قوله رأيت زيدا لو لم يفد حصر
الرؤية في زيد لم يفد اختصاص الرؤية به لكن أفاد اختصاص الرؤية به فيقال
لا نسلم إفادة الاختصاص على أن الإمام لم يذكر هذا على الوجه الذي حكى
المؤلف بل بالغ لكنه إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوفات
بها مناسبة العلة معلولاتها فذكرها يتضمن ظهور انتفاء الأحكام عند انتفائها
كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فالسوم يشعر بخفة المؤنة ودرور المنافع واستمرار
صحة المواشي في صون العماري وطيب المياه والمراعي وهذه المعاني تشعر
بالسهولة احتمال المؤنة فلا يرتب الشرع وجوب الزكاة على هذه الصفة جرى

ذلك على صيغة التعليل وأما كل صفة لا يفهم منها مناسبة الحكم كالموصوف
بها كاللقب بلقبه والقول في تخصيص ذلك بالذكر كالقول في تخصيص المسميات
بألقابها فقول القائل زيد يشبع إذا أكل كقوله الأسود يشبع
إذا أكل ولا أثر للبياض فيها ذلك كلا أثر للتسمية به واستدل أيضا
بأنه لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء بمحضر الفقهاء الشافعية تنفرت
أنفسهم من إغرائهم باتصاف الحنفية بما قيل فلولا أن تخصيص وصف
الحنفية بالذكر يوجب سلب ذلك عن الشافعية لما نفرت أنفسهم وأجيب
بأن النفرة إنما كانت من تقديمهم على الإجمال وإبهامهم في الذكر كما
تنفر النفس من تقدم غيره عليه في منصب من المناصب أو لتوهم المعتقدين
أن ذلك يوجب سلب الوصف عنهم لا أن نفس الأمر توجب ذلك واستدل
واستدل أيضا بقوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال
النبي عليه السلام لأزيدن على السبعين ففهم أن ما زاد على السبعين خلافه والحديث
صحيح وأجيب بأنه خبر آحاد فلا نسلم كونه حجة في مثل هذه المسائل سلمنا
كونه حجة ولكن لا نسلم أنه عليه السلام فهم جواز الغفران بزيادة الاستغفار على السبعين
وذلك لأن ذكر سبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل
اشفع أو لا تشفع إن تشفعت سبعين مرة لم أقبل شفاعتك فالوارد السبعين
مساو لسبعين في اليأس عن الغفران وقوله لأزيدن على السبعين قصد
به استمالة قلوب الأحياء منهم ترغيبا لهم في الدين لا توقعا للغفران سلمنا
أنه فهم جواز الغفران ولكن لا نسلم أنه فهم من تخصيص نفي المغفرة بالسبعين
بل جواز الغفران كان ثابتا عقلا قبل ورود الآية فمن الجائز أنه فهم من دليل
العقل واستصحاب الحال لا من دليل الخطاب واستدل أيضا بما روي
أن يعلى بن أمية قال لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم
جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم فقال عمر تعجبت مما تعجبت منه فسألت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ففهم عمر ويعلى بن أمية من تخصيص رخصة القصر بحالة الخوف عدم الرخصة

أي المعتقدين لثبوت مفهوم المخالفة

عند عدم الخوف والنبي صلعم اقرهما على ذلك فدل ان تخصيص الوصف يوجب
نفي الحكم عما عداه واجيب بانه يحتمل ان يعلى بن امية وعمر فهما عدم القصر عن
استصحاب الحال في وجوب الاتمام عند انتفاء الخوف لا من المفهوم ومع هذا الاحتمال
لم يتعين المفهوم مع ان هذا خبر احاد وصحة الاستدلال به في مثله
القاطع ممنوع واستدل ايضا بان تخصيص الصفة بالذكر يدل على الحكم
في محل التخصيص فلو دل على نفيه في محل المسكوت لكانت فائدته اكثر
فكان حمله على ذلك اولى تكثيرا للفائدة [illegible] وانما يلزم من جعل تكثير
الفائدة دليلا على الوضع اي انما يلزم هذا الدليل ويتوجه على من جعل تكثير
الفائدة دليلا على الوضع واما من لم يجعله دليلا فيمنع ونقول هذا اثبات
اللغة بتكثير الفائدة وهو غير جائز عندي [illegible] وما قيل من انه دور
اي قيل الاستدلال بتخصيص الوصف على نفي الحكم عما عداه لتكثير الفائدة
مستلزم الدور وذلك ان دلالة تخصيص الوصف بالذكر على نفي الحكم
عما عداه يتوقف على تكثير الفائدة حينئذ وتكثير الفائدة يتوقف على
دلالته على نفي الحكم عما عداه فيلزم الدور وذلك يلزمهم في كل موضع يدعى
فيه الدلالة لفائدة لان الدلالة حينئذ يتوقف على الفائدة المتوقفة
على الدلالة فيلزم الدور وجوابه ان دلالة تخصيص الوصف بالذكر
على نفي الحكم عما عداه انما يتوقف على تعقل تكثير الفائدة عند الدلالة
لا على حصول الفائدة المتوقف على الدلالة ومع اختلاف جهة التوقف
فلا دور واستدل ايضا بانه لو لم يكن حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق
به لم يكن التسبيع في قوله عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله
سبعا مطهرا واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلانه على تقدير
عدم المخالفة المسكوت للمنطوق في الحكم يحصل الطهارة بما دون السبع
فالمرات السبع واردة على محل طاهر وتطهير الطاهر محال اذ هو تحصيل
الحاصل واما بطلان اللازم فظاهر وكذلك قوله خمس رضعات يحرمن
فانه على تقدير عدم مخالفة المسكوت للمنطوق في الحكم يحصل التحريم بما دون

خمس

خمس رضعات فالرضعة الخامسة لا تحرم لكونه تحصيل الحاصل وهذا
تمام استدلال مثبتي مفهوم الصفة واما النافي فقد احتج بانه لو ثبت مفهوم
الصفة لثبت بدليل وهو اما عقلي او نقلي والعقل لا مجال له في اللغات
والنقل اما تواترا واحاد ولا سبيل الى التواتر والاحاد لا يفيد غير الظن
وهو غير معتبر في اثبات اللغات لان الحكم على اللغة ينزل عليها كلام الشارع
بقول الاحاد مع جواز الغلط فيه لا سبيل اليه واجيب بانه لا نسلم اشتراط
التواتر في اثبات اللغات كيف وان اشتراط ذلك مما يفضي الى تعطيل
التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيه ويلزم من ذلك تعطيل العمل باكثر
الفاظ الكتاب والسنة والاحكام الشرعية والقطع حاصل بقبول نقل
الاحاد الموثوقين بالثقة والمعرفة كالاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه
وامثالهم في كل عصر الى زماننا هذا ولو ثبت ان تعليق الحكم على وصف
خاص يوجب نفيه عما عداه لثبت ذلك في الخبر ضرورة اشتراك الامر والخبر
في جواز تخصيصهما بالصفة وهو باطل لان من قال في الشام الغنم السائمة
لا يدل ذلك على عدم المعلوفة فيها قطعا واجيب بالتزام عدم الفرق فان
القائل اذا قال الفقهاء الشافعية اهل فضل [illegible] من فقهاء الحنفية
بنفي الوصف لهم بذلك بل لا بد من الاشعار بسلب ذلك عنهم [illegible]
وهذا الشعور مما لا يختلف فيه الامر والخبر وبتقدير تسليم ذلك فهو قياس
في اللغة ولا مجال له فيها قال المؤلف ولا اشتغال في الجواب ولم الالزام
ومنع القياس في اللغة لا يشتغل لعدم ثبوت الالزام عن القائلين بمفهوم
المخالفة وقد يجوز بعضهم القياس في اللغة الفرق بين الامر والخبر بان الخبر
عن المنطوق به وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون
حاصلا بل يجوز حصوله بخلاف الحكم اذ لا خارج له لانه انشاء محض فيحصل
فيه مفهوم المخالفة ولا يحصل في الخبر فان القائل اذا قال في الشام
الغنم السائمة فاخبار عن السائمة بالوجود وان دل على ان المسكوت عنه
وهو دونه المعلوفة غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون دونه المعلوفة حاصلة

بل يجوز ان يكون بحضرته المعلوفة وهو في حال رؤيته المعلوفة يحتج بالرؤية
عن السائمة وهذا بخلاف ما اذا قال بعتك لطلب الغنم السائمة فانه وان
دل على ان المسكوت عنه وهو طلب المعلوفة غير مامور به ولكن يلزم ان لا يكون
طلب المعلوفة حاصلا منه في الخارج حال كونه امرا بطلب السائمة والا لزم ان يكون
حال تلفظه بالامر بطلب السائمة متلفظا بالامر بطلب المعلوفة وهو محال
بل يكون حصول الطلب الامر في حالة اخرى قالوا الوجه الثاني ان تعليق الحكم على
الوصف يدل على نفيه عما عداه لاحتج ان تعالى اذا ذكر السائمة والمعلوفة كما لم
يصح ان يقال لا تقل لفلان اف واضربه لعموم الفائدة والتناقض فيه وذلك لانه
لو فهم من الامر بزكوة السائمة الزكوة في المعلوفة فلا فائدة في الامر بزكوة المعلوفة
ولو فهم من الامر بزكوة السائمة عدم الزكوة في المعلوفة فالامر بالزكوة في المعلوفة يوجب
التناقض واجيب بان الفائدة عدم تخصيصه وذلك لان الامر بزكوة السائمة
افاد تخصيص وجوب الزكوة بالسائمة فالامر بزكوة المعلوفة افاد عدم ذلك
التخصيص فلذلك لا يوجب التناقض لان الامر في السائمة افاد بمفهومه عدم الزكوة
في المعلوفة والامر في المعلوفة افاد بمنطوقه الزكوة فيها فالمنطوق عارض المفهوم
وهو اقوى منه واذا عارض الاقوى الضعيف فكان العمل بالاقوى ولا تناقض
في الظواهر بخلاف القواطع فانه اذا قال لا تقل لابيك اف افاد القطع بالنهي
عن ضربه فالامر بضربه يعارض القاطع وهو محال قالوا لو كان تعليق الحكم
على الوصف موجبا لنفيه عما عداه لما استحال التعارض فان الاصل عدم التعارض
اي لما لا يلزم تعارض الدليلين
وقد ثبت في قوله لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فانه افاد بمفهومه جواز اكل الربا
اذا لم يكن اضعافا مضاعفة واكل الربا منهي عنه مطلقا واجيب بان مفهومه
ظاهر والنهي المطلق قاطع واذا عارض القاطع الظاهر فلم يعمل بالظاهر
فيجب العمل بالقاطع وترك العمل بالظاهر وان كان خلاف الاصل لكن يجب
مخالفة الاصل بالدليل الراجح وهذا اخر الكلام في مفهوم الصفة واما
مفهوم الشرط فقد اختلفوا في ان المعلق على الشي بكلمة ان هل هو عدم
عند عدم ذلك الشي فقال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة وابو الحسين

و

والكرخي ومنعه القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار وابو عبد الله البصري
دليل القائلين به ما تقدم في اثبات مفهوم الصفة ودليل اخر وهو ان الشي الذي
علق عليه الحكم بكلمة ان شرط للحكم لان كلمة ان حرف الشرط بدليل استعمال
اهل اللغة وقد دخلت عليه فيكون شرطا ويلزم من انتفا الشرط انتفا المشروط
بالاجماع فثبت ان المعلق على الشي بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشي واجيب
بان الشي الذي دخلت عليه حرف الشرط قد يكون شرطا وقد يكون سببا والسبب
قد يكون متحدا وقد يكون متعددا فلئن سلمنا انه يلزم من انتفا الشرط انتفا المشروط
مع انه غير موثر فيه فبطريق الاولى ان ينتفي المسبب بانتفا السبب الموثر فيه
ان قيل باتحاد السبب وان قيل بتعدده فالاصل عدم غير السبب الذي دخل
عليه حرف الشرط اورد قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا
فانه علق حرمة الاكراه على البغا على ارادة التحصن بكلمة ان ولا يلزم من
انتفا ارادة التحصن انتفا حرمة الاكراه على البغا لان تعلق الحرمة غير
مختصة بحال ارادة التحصن واجيب بان الاغلب الاعم ان الاكراه لا يكون
الا على البغا والزنا الا اذا اردن التحصن واما اذا لم يردن التحصن
فلا يحتاج الى الاكراه بل لا يسمى ذلك اكراها على ان هذا المفهوم معارض بالاجماع
والاجماع اقوى من المفهوم واما مفهوم الغاية فقد اختلفوا انه هل ينتفي الحكم
الغاية بصيغة الى وحتى كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله ولا
تقربوهن حتى يطهرن وقوله حتى يعطوا الجزية عن يد فقيل يدل على نفي الحكم
عما بعد الغاية وقال به بعض من لا يقول بمفهوم الشرط كالقاضي ابي بكر
والقاضي عبد الجبار وانكره اصحاب ابي حنيفة وقالوا هذا نطق بما قبل
الغاية وسكوت عما بعد الغاية فبقي على ما كان قبل النطق وحجة القائل
به ما تقدم من ادلة مفهوم الصفة مع دليل اخر وهو ان معنى قوله صوموا الى
تغيب الشمس ان صوموا صوما اخره غيبوبة الشمس فلو فرض وجوب
الصوم بعد الغيبوبة لم تكن غيبوبة الشمس اخر الصوم بل وسطه فيصير
الغاية وسطا وهو محال ولهذا لو قال اضرب زيدا حتى يتوب لحسن الاستفهام

بان يقول وسلاح ضربه اذا مات واما مفهوم اللقب فقال ابو بكر الدقاق وبعض
الحنابلة ان الحكم المقيد باسم جنس كقوله عم لا تبيعوا البر بالبر الحديث
او الخبر المقيد باسم علم كقولك زيد عالم يدل على نفي ما عداه والجمهور
على انه لا يدل حجة الدقاق ما تقدم من انه لا فائدة في التخصيص بالذكر من بين
والاوصاف سوى نفي الحكم عما عداه قلنا لا نسلم انه لا فائدة فيه سوى نفي
الحكم عما عداه بل الفائدة فيه تنبيه حكم المذكور وجميع ما تقدم من الادلة في
ابطال مفهوم الصفة دال على ابطال دلالة مفهوم اللقب مع شي اخر وهو
انه لو كان دليلا يلزم من قول القائل محمد رسول الله نفي رسالة عيسى
وموسى ومن قول انه موجود نفي وجود الباري ويلزم من ذلك الحكم بظهور
كفر وما قال به احد واستدلوا ايضا على ابطاله بانه لو كان دليلا يلزم منه
ابطال القياس وذلك لانه يلزم من التخصيص على حكم الاصل حينئذ او الاجماع
عليه نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع المقيس ان ثبت بالنص والاجماع فلا قياس وهو المقيس عليه
وان ثبت بالقياس على الاصل فهو محال لانه من مخالفة النص او الاجماع
الدال بمفهومه على نفي الحكم في الفرع واجيب بان تخصيص النص في الاصل
لا يدل على نفي حكم الفرع بل بمفهومه وهو لا يمنع من اثبات حكم الفرع لمعقول
النص الذي هو القياس واولى منه يستلزم التساوي بين الفرع والاصل
في الحكم المنصوص عليه فلا اثر للمفهوم معه اذا كان مفهوم الصفة فكيف
يكون مفهوم اللقب قالوا لو قال بدليل المخاصمة ليست امي بزانية
ولا اختي فانه يتبادر الى الفهم من ذلك نسبة الزنا الى ام خصمه واخته
ووجب عليه الحد لذلك عند مالك واحمد بن حنبل قلنا انما تبادر ذلك
الى الفهم من القرائن الحالية لا من المفهوم الذي نحن فيه قوله واما الحصر
بانما فقيل لا يفيد وقيل منطوق او مفهوم اختلفوا في كلمة انما هل
افادة الحصر ام لا فقيل انها لا تفيد الحصر واليه ذهب اصحاب ابي حنيفة
وقيل انها تفيد الحصر بمنطوقها وقيل تفيد الحصر لا بمنطوقها بل بمفهومها ومختار القاضي
ابي بكر والغزالي انها ظاهرة في الحصر محتملة للتاكيد حجة الاول ان قول

القائل انما زيد قائم بمعنى ان زيدا قائم وحرف ما زائد فهو كالعدم فيفيد
ما يفيده الاثبات فقط ولا دلالة له على الحصر وكذلك قوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فان من ليس كذلك ممن اسلم فهو مؤمن
ايضا بالاجماع حجة الثاني وهو القائل بان كلمة انما تفيد الحصر بمنطوقها
ان قوله تعالى انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله وقوله انما انت نذير بمعنى
ما انت الا نذير وقوله انما انا بشر مثلكم بمعنى ما انا الا بشر مثلكم وهذا
هو الذي والظاهر ان كلمة ان تفيد الاثبات وكلمة ما تفيد النفي وكلمة انما
مركبة منهما فتقتضي النفي والاثبات لان الاصل عدم التغيير فتفيد الحصر كقولك
ما قام الا زيد ودليل من قال ان كلمة انما تفيد الحصر بمفهومها هو انا
نفهم من دلالة قوله انما الهكم الله الحصر ونشك في ان فهمنا الحصر من الدلالة
المنطوقية ام لا والفهم متيقن فيجعل ذلك من قبيل المفهوم اولى قوله واما مثل
انما الاعمال وانما الولاء فضعيف يريد به ان القول بان الحصر في مثل قوله عم
انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق مستفاد من كلمة انما ضعيف
لانه لو قال الاعمال بالنيات يعني كلمة انما يفيد العموم والحصر ويكون بمنزلة
قوله كل عمل بالنية ولا عمل الا بالنية وكذلك لو قال الولاء لمن اعتق بغير كلمة
انما يفيد العموم ولان نعم الولاء لغير المعتق ظاهرا والا لزم خلاف العموم
واما مفهوم الحصر فهو مثل قولك صديقي زيد والعالم عمرو ولا فرق بينه يعني
اختلفوا فيه فقيل لا يفيد الحصر واليه ذهب اصحاب ابي حنيفة والقاضي
ابو بكر وقيل يفيد الحصر بمنطوقه وقيل يفيد بمفهومه حجة الاول انه لو افاد
قولك العالم عمرو الحصر لافاد قولك عمرو العالم الحصر لان الالف واللام في
الصورتين اما ان يكون للجنس او للمعهود معنى او لماهية العالم لا جائز
ان يكون للجنس لعدم صدق قولنا كل العالم زيد والمعهود معين لعدم
القرينة فتعين ان يكون لماهية العالم وماهية العالم موجودة في الصورتين
فلو افاد احدهما الحصر لافادة الاخرى ولكن لم تفد الصورة الثانية
فلم تفد الصورة الاولى قوله وهو دليل الفهم الى عدم صلاحية الالف واللام

في العالم زيد للجنس والعهد لعدم القرينة هو دليلهم على ان العالم زيد للحصر
وايضا لو كان العالم زيد يفيد الحصر لكان تقديم زيد على العالم يغير مدلول الكلمة
ولكن لم يغير فلم يفد الحصر ولقائل ان يقول لا نسلم انا اذا قلنا العالم زيد
يفيد الحصر حينئذ لو قدم زيد على العالم يلزم تغير وانما يلزم ذلك ان لو كان
الحصر مستفادا من نفس الكلمة ولكن ليس كذلك بل الحصر مستفاد من هيئة اجتماعية
خاصة وهي العالم زيد فاذا قلنا زيد العالم لم يبق تلك الهيئة فانتفى الحصر ولم يتغير
مدلول كل واحد من الكلمتين ولو سلم ان الحصر مستفاد من نفس الكلمة فلا نسلم
انه بتقدير تقديم زيد على العالم لم يتغير مدلول الكلمة وحجة القائلين بان العالم
زيد يفيد الحصر انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار عن الاعم بالاخص لان الالف واللام
في العالم اما ان يكون للجنس او للعهد معين اذ لا يشك العالم لا جائز ان يكون
للجنس ولا للعهد معين لعدم القرينة فتعين ان يكون لما يشمل العالم فاسم
العالم اما ان يكون موجودة في الخارج عن زيد او لا يكون فان كانت موجودة
في غيره فيكون اعم من زيد وقد اخبرت بزيد عنه فلزم الاخبار عن الاعم بالاخص
وهو غير جائز فان لم يكن موجودة في غير زيد فيكون العالمية منحصرة في زيد وهو
المطلوب واعلم ان هذا الدليل انما يتم لو جعل العالم مخبرا عنه وزيد مخبرا به وحينئذ
لا يرد شيء مما ذكر المؤلف اما لو جعل العالم خبرا مقدما على المخبر عنه فحينئذ
لا فرق بين العالم زيد وبين زيد العالم فمن يقول العالم زيد يفيد الحصر يلزمه ان يقول
زيد العالم يفيد الحصر ولو جعل الالف واللام في العالم للعهد ذهني بمعنى الكامل
والمنتهي في العالمية حينئذ يفيد المبالغة ولا يفيد الحصر وهو الذي نص عليه سيبويه
في زيد الرجل فانه قال الالف واللام في الرجل للعهد ذهني بمعنى الكامل
في الرجولية وقال المؤلف ان زعم سيبويه انه اخبر بالاعم عن زيد فغلط
لان شرط الخبر التنكير والعالم ليس بمنكر وان زعم ان الالف واللام
لزيد فغلط ايضا لوجوب استقلال الالف واللام بالتنوين منقطعا عن زيد
كما ان الموصول مستقل بالتنوين واعلم ان سيبويه لم يزعم شيئا مما ذكر
المؤلف بل زعم ان الالف واللام للعهد ذهني بمعنى الكامل فقولنا زيد الرجل اخبار

كما لو قلت زيد العالم
بمعنى الكامل في العلم
فانه لا يفيد الحصر

عن

عن زيد بالكامل الرجولية وهذا القسم خارج عما ذكر المؤلف من قسمي الخبر زيد
وهذا اخر شرح كلامه في المفهوم والآن الكلام في شرح النسخ والناسخ والمنسوخ
النسخ في اللغة قد يطلق بمعنى الازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته
ونسخ الشيب الشباب اذا ازاله وقد يطلق بمعنى النقل والتحويل يقال نسخت
الكتاب باعتبار نقل ما في الكتاب الى كتاب اخر ومنه نسخ النحل
اي نقلها من خلية الى اخرى ومنه المناسخات يقال تناسخ المواريث لانتقالها
من قوم الى قوم وتناسخ الارواح لانتقالها من ابدان الى ابدان عند القائلين به
وقد اختلف في لفظ النسخ فقيل انه مشترك بين الازالة والنقل لانه قد اطلق على كل
واحد منهما والاصل في الاطلاق الحقيقة واليه ذهب القاضي ابو بكر وقيل انه
حقيقة في الازالة مجاز في النقل لان الاصل عدم الاشتراك والازالة
اعم من النقل فجعل اللفظ حقيقة فيه اولى واليه ذهب ابو الحسين البصري
وقيل انه حقيقة في النقل لانه اطلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة
فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك واليه ذهب القفال والاصح ان القول
الثاني اقرب من الاول والثالث واما في اصطلاح العلماء فالنسخ هو رفع الحكم
الشرعي بدليل شرعي متاخر قوله رفع الحكم كالجنس لحكم الشرع والعقل وقيد
قوله الشرعي خرج حكم العقل باباحة الاشياء وبراءة الذمة قبل ورود
ادلة الشرع فانه يرتفع بدليل الشرع ولا يسمى نسخا وقوله بدليل شرعي خرج منه
رفع الحكم بسبب الموت والنوم والغفلة فانه لا يسمى نسخا وقوله متاخر
خرج منه نحو قوله صل عند كل زوال الى اخر الشهر فان اخر الشهر يرتفع
حكم هذا الامر ولكن لا بدليل متاخر بل لا يسمى نسخا واعلم انه لو قال متراخ
عنه لكان احسن من قوله متاخر لان المتاخر عن الشيء قد يكون متصلا به
كالاستثناء فانه متاخر عن المستثنى منه وحكم المستثنى منه يرتفع به وليس بنسخ
بل هو بيان واما لفظ المتراخي فلا يحتمل الا ما يتاخر عن الشيء بفصل ومهلة
ويرد عليه انه لو اختلفت الامة على قولين واجمعوا على انه يكون للعامي الاخذ
بكل واحد من القولين ثم اجمعوا على احد القولين فانه يرتفع الاجماع الاول

ارتفع بالاجماع الثاني ويصدق عليه انه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر وليس
نسخ ما قلت ونعني بالحكم الى ونعني بالحكم الشرعي ما يحصل على المكلف بعد ان لم
يكن حاصلا لا الخطاب القديم فانا نعلم ان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن
موجودا عند انتفاء العقل قطعا فلا يرد قول القائل ان حكم الله تعالى قديم
فلا يمكن رفعه بدليل لانا نقول لم نعن بالحكم الحكم القديم والقطع حاصل
بانه اذا ثبت تحريم شي بعد ان كان واجبا انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع
ولقائل ان ينافش المولف ويقول يلزم مما ذكرت ان الحكم الشرعي ينقسم
الى ما يكون قديما والى ما يكون حادثا والحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى على ما
فسرته في اول كتابك وخطاب الله كلامه القديم فيلزم ان بعض القديم
حادث وهو محال وكذلك قولك فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انعدام
قطعا ان عنيت به ان خطاب الله تعالى ما ورد بطلب الفعل الذي يستحق بتركه
سببا للعقاب من العبد قبل عقله قطعا فهو باطل لانا نعلم ورود قوله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة قبل وجود المكلفين فضلا عن عقلهم وان عنيت به ان
الخطاب القديم المتعلق بطلب الفعل من العبد اذا صار موجودا عاقلا
لا يجب عليه امتثاله قبل عقله فلا يسقط به سوال السائل ان حكم الله تعالى قديم
فلا يمكن رفعه بدليل واما قولك والقطع حاصل بانه اذا ثبت تحريم شي بعد وجوبه
انتفى الوجوب ان عنيت به ان انتفاء الوجوب انما كان لورود التحريم فلا نسلم
حصول الظن به فضلا عن القطع به وان عنيت به ان الوجوب انتفى بنفسه ثم ورود
التحريم فلا يجوز اطلاق اسم الرفع عليه اذ الرفع هو ابطال الشي ولا تاثير حينئذ
وان عنيت به ان انتهى امر له فيلزم انتهاء الامر العدمي لا الامر اذ الانتهاء
امر عدمي والرفع امر وجودي قال امام الحرمين النسخ هو اللفظ الدال على
ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول فهذا اورد عليه المولف اربع
ايرادات الايراد الاول انه فسر النسخ باللفظ واللفظ ليس بنسخ بل هو
دليل النسخ والجواب عنه انه لا نسلم ان اللفظ ليس بنسخ فان الشارع
اذا قال نسخت الحكم الفلاني فاللفظ الناسخ هو الشارع والمنسوخ هو ذلك الحكم

والنسخ قوله الذي هو لفظ نسخت والشارع بان يصرح بلفظ نسخت وقال بلفظ
اخر بمعناه كما ان البائع اذا قال فسخت البيع فالبائع هو الفاسخ والمفسوخ
هو عقد البيع والفسخ هو لفظ فسخت والبائع بان يصرح بلفظ فسخت وقال
بلفظ اخر كرفعت العقد ونقضته وابطلته والايراد الثاني ان هذا الحد
غير مطرد لان لفظ العدل اذا قال نسخ حكم كذا دال على ظهور انتفاء شرط
دوام الحكم الاول وليس بنسخ والجواب عنه لا نسلم ان الحد الاكور صادق على
هذا اللفظ وبعد ان صدق عليه فلا نسلم انه ليس بنسخ والايراد الثالث انه لا
ينعكس لانه قد يكون النسخ بفعل الرسول عم والجواب عنه ان فعل الرسول عم
انما صار حجة باللفظ فيرجع بذلك اللفظ والايراد الرابع انه فسر المشروط
دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ وانتفاء النسخ هو النسخ وحاصله راجع الى انه
قال النسخ هو اللفظ الدال على النسخ وهذا فيه نظر لان الامام لم يصرح في كتبه
بهذا التفسير وانما يدل عليه وغاية ما في الباب ان يقال دوام الحكم
يلزم انتفاء النسخ وذلك غير مخل بالحد وقال الغزالي النسخ هو الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان
ثابتا مع تراخيه عنه وانما اثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا
للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قلنا
ارتفاع الحكم ليعم جميع انواع الحكم من الامر والنهي والندب والكراهة والاباحة
فان جميع ذلك قد ينسخ وانما قلنا بالخطاب المتقدم لانا ننسخ ايجاب العبادات
في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب
وانما قلنا لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع ولعله يكن ثابتا لم يكن
هذا رافعا لانه اذا اراد امر لعباده موقتا وامر لعباده اخرى بعد انقضاء
ذلك الوقت لا يكون الثاني ناسخا فاذا قال اتموا الصيام الى الليل ثم قال
في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخا بل الرافع ما لا يرفع الحكم لولاه وانما قلنا
مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية
لكان بيانا لمدة العبادات لا نسخا قوله واورد الغزالي الاول ورد

الثلثة الاول من الايرادات المذكورة على الحد الذي ذكره الامام وايراد اخر
وهو انه اقرار على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا حاجة اليها
اما الايراد الاول فهو ان الخطاب دال على النسخ الذي هو ارتفاع الحكم لا
انه نسخ وجوابه قد تقدم والايراد الثاني هو ان خطاب العدل بقوله نسخ حكم
كذا ليس بنسخ وجوابه ان خطاب العدل لولاه لا يلزم ثبوت الحكم فلا يدخل
في الحد والايراد الثالث ان النسخ قد يكون بفعل الرسول وهو ليس بخطاب
وجوابه قد تقدم واما انه قوله على وجه الى اخره زيادة فلانه لا ذكر الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم خرج منه الخطاب الوارد بعد انقضاء وقت العبادة
الموقتة لانه ليس دالا على الارتفاع وخرج منه ايضا ما كان بيانا لمدة العبادة
لان البيان لا يدل على الارتفاع واجيب عنه بان هذه الزيادة غير مخلة بصحة
الحد وفايدتها التمييز بين النسخ وبين الصورة المذكورة مبالغة في تحصيل المقاصد
وقالت الفقهاء النسخ هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التاخر
عن مورده واورد عليهم الايرادات الثلثة المذكورة التي ذكرناها والجواب
عنها قوله فان قالوا الى اخره فان قيل الفقهاء ذكروا الرفع بكون الحكم الشرعي قديما
وتعلقه بفعل المكلف قديما ولا يمكن رفع القديم فانتهاء امد الوجوب على المكلف
ينافي بقاء الوجوب عليه وهو معنى الرفع فلزم من قولهم الرفع ايضا وهو ما
فروا منه وفيه نظر وان قالوا لانه لا يرتفع تعلق بفعل مستقبل لزمهم
منع النسخ قبل دخول وقت الفعل المامور به لا نقول المعتزلة لم يمنعهم
وهم لم يقولوا انه وان كان نفرارهم لان النسخ بيان امد التعلق بالمستقبل
المظنون استمراره فلا يقال النسخ هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم
الثابت بنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا ان مثل الحكم مزيد
عليهم جميع ما ورد على القول الاول وشي اخر وهو ان ما امر بفعله مرة واحدة
ثم نسخ قبل فعله فهذا النسخ لم يدخل في حدهم لانه لولاه لكان الحكم
ثابتا لا مثله وكذا لو قال الشارع افعلوا ابدا ان تفعل مرة اخرى فان
ذلك نسخ لعقدا لمرة لولاه لكان حكم المرة ثابتا لا مثله والجواب عن

ذلك

ذلك بان يحمل النص في قولهم لكان ثابتا للحكم لا لمثله قوله الاجماع على الجواز
والوقوع الى اخره اجمع اهل الشرايع على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه شرعا وخالفهم
اليهود غير العيسوية في جوازه عقلا وسمعا والعيسوية وابو مسلم الاصفهاني
في وقوعه شرعا لا عقلا لنا القطع بجوازه اذا لم تعتبر رعاية المصلحة في افعال الله
فانه لا يمتنع عليه ان يامر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت اخر كما امرنا بالصوم في نهار
رمضان ونهى عنه في يوم العيد وان اعتبر تدعام المصالح في افعاله فالقطع
ان المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات كما انها تختلف باختلاف الاشخاص
حتى ان مصلحة البعض في الغنى واليسار ومصلحة البعض في الفقر والاعسار
واذا كان كذلك فلا يمتنع على الله تعالى ان يامر المكلف بفعل في زمان
لعلمه بمصلحته فيه وينهاه عنه في زمان اخر لعلمه بمصلحته فيه وقد ورد في
التورية انه امر ادم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك في شرعهم من بعد
باتفاق وهو عين النسخ واستدل ايضا على وقوعه بان العمل كان
مباحا في يوم السبت ثم حرم على موسى وقومه والختان كان جايزا في شرع
ابرهيم ثم اوجبه موسى يوم ولادة الطفل والجمع بين الاختين كان مباحا
في شرع يعقوب ثم حرم ذلك في شرعهم من بعد واجيب بان العمل
في يوم السبت كان مباحا بحكم الاصل وكذلك الختان والجمع بين الاختين
كان مباحا بحكم الاصل ورفع ما كان ثابتا بحكم الاصل العقلي ليس
بنسخ قالوا التوراة شرعهم موسى عم شرعهم من بعد لتبطل قول موسى
المتواتر هذه شريعة موبدة عليكم ما دامت السموات والارض ولكن
لم تبطل قول موسى لانه حجة باتفاق فيلزمنا الحديث مختلق لم تثبت صحته
عن موسى عم وقد قيل وضعه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة
من محمد عم والظاهر انه لم يسمع في الدين ويدل على ذلك ان احبارهم ككعب الاحبار
وابن سلام ووهب بن منبه كانوا اعرف من غيرهم بما في التورية وقد اسلموا
ولم يذكروا شيئا من ذلك ولم يتمسك احد من اليهود بهذا الحديث في زمن
النبي عم في معارضته والقطع بانه لو كان صحيحا لقضت العادة بانهم قالوا

للرسول عم وجعلوه معارضا له فلما لم ينقل منهم شي من ذلك قطعنا بعدم صحته
قالوا لو كان النسخ جائزا عقلا لم يخل نسخ ما امر الله به اما ان يكون لحكمة
ظهرت له لم تكن ظاهرة حال الامر او لا يكون كذلك فان كان لحكمة
ظهرت له بعد ان لم تكن ظاهرة له فقد بدا له ما لم يكن والبدا على الله تعالى
محال وان لم يكن لحكمة ظهرت له فهو عبث والعبث على الله تعالى محال
لانه قبيح منه واجيب بانه ان لم تعتبر رعاية المصالح في افعاله تعالى يفعل ما يشا
ويحكم ما يريد ولا يوصف افعاله بالحسن والقبح وان اعتبرت رعاية المصالح
المصالح في افعاله والمصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال كنفع
شرب [illegible] دوا للمريض في وقت ومضرته له في وقت اخر والله الحكيم تعالى عالم
في الازل بالمصالح المتعلقة بالازمان والاحوال وبالمفاسد المتعلقة
بها فلا نسخ ان يامر العبد بالفعل في زمان لعلمه بمصلحته فيه وينهاه عنه
في زمان اخر لعلمه بتضمن ذلك الفعل في ذلك الزمان مفسدة من غير تجدد ظهور ما لم
يكن ظاهرا قالوا ان كان الخطاب المنسوخ حكما مقيدا بوقت فليس
نسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت وان دل على التابيد لم يقبل النسخ للتناقض
بانه مويد ليس بمويد ولانه لو قبل النسخ يودي الى تعذر اخبار الله لنا
بالتابيد اخبارا يفيد العلم ويودي الى عدم حصول الوثوق بتابيد حكم من
الاحكام الشرعية ويودي الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به واجيب
بان تقييد الفعل الواجب بالتابيد لا يمنع النسخ كما لو كان المقيد معينا مثل ما لو
قال الشارع في شعبان صم رمضان ثم قال قبل هلال رمضان لا تصم فان التنصيص
على وقت معين لم يمنع من النسخ كما سياتي الدليل عليه فالتقييد بالتابيد مع غلبة
استعماله في التابيد احرى بعدم المنع من النسخ وقولهم انه دل الخطاب على التابيد
لم يقبل النسخ والا لزم التناقض قلنا لا نسلم فان قوله صم رمضان ابدا بالنص
يوجب ان يصح شهور رمضان في المستقبل يتعلق الوجوب بذلك لا يستلزم
تابيد الحكم ولا استمراره لجواز انقطاع ذلك التعلق بطريان حال كالموت
والمرض والجنون اذا لم يستلزم الاستمرار فلا تناقض ولا امتناع في طريان

في التابيد

الناسخ

١٧٦

الناسخ وانما الممتنع ان يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ واما قولهم انه
يودي الى تعذر الاخبار بالتابيد اخبارا يفيد العلم قلنا اذا اخبر الشارع
بان الحكم الفلاني دائم باق لا يتطرق اليه نسخ ناسخ ولا ازالة مزيل فاذا
العلم به لامه وهذا بخلاف لفظ التابيد فانه في العرف يطلق للمبالغة والتاكيد
كما في قول القائل لازم فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا وذلك لا ينفي
التابيد الحقيقي وبهذا يعرف الجواب عن الثالث قالوا لو جاز رفع الحكم
لكان رفعه اما قبل وجوده او بعده او مع وجوده وارتفاعه قبل وجوده
وبعده باطل لان رفع ما لم يوجد غير متصور ورفع ما عدم ممتنع وارتفاعه مع
وجوده اجدر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفي والاثبات على شي واحد
قلنا المراد من ارتفاع الحكم ان التكليف الذي كان زال كما يزول بالموت
والجنون لا ان الفعل المكلف به ارتفع قالوا اما ان يكون الباري تعالى
علم استمرار ذلك الحكم ابدا او الى وقت معين فان كان الاول استحال نسخه
لصيرورة علمه جهلا وان كان الثاني فالحكم ينتهي بنفسه فليس بنسخ قلنا علم استمراره
الى الوقت المعين الذي علم نسخه فيه كما علم استمرار حياة الشخص الى الوقت
الذي حكم انه يموت فيه وعلى ما ادعاه النسخ لا يمنع النسخ قوله وعلى الثاني
الى وقت الحج الا انه على المسلمين الا الاصفهاني خاصة اجماع المسلمين على ان شرعنا
ناسخة لما قبلها من الشرائع الى الغير وعلى نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس
باستقبال الكعبة وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث وقبل
ذلك كثير كنسخ صوم عاشورا بصوم رمضان ونسخ وجوب الصدقة بين
يدي مناجاة النبي صلعم ووجوب التربص حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها
الى غير ذلك مما لا يحصى مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل
وذلك مثل ما لو قال الشارع حجوا في هذه السنة ثم يقول قبل وقت الحج لا تحجوا
جوز ذلك الاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي ومنع المعتزلة وابو بكر الصيرفي
لنا انه ثبت التكليف قبل وقت الفعل فيصح جواز رفعه قبل وقت الفعل
كما انه اذا تحقق التكليف بالفعل يجوز قطعه بالموت والجنون وكان دوام

التكليف كان مشروطا بالحيوة وكذا هيهنا دوام التكليف كان مشروطا بعدم
طريان الناسخ فلما طرى الناسخ ارتفع به وايضا فان كل نسخ كذلك لان الفعل
بعد مضي وقته ليس نسخا لانه ان فعله المكلف في وقته اطاع وخرج عن العهدة
وان ترك عصى وبعد الفعل ومضي وقته لا نسخ لان حين وقوع الفعل في وقته
ان نسخ حكمه فارتفاعه مع بقائه محال وان لم ينسخ فلا نسخ قبله وهو
المطلوب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان ينسخ الحكم الى الحين المتلبس بالفعل
مع التلبس به ويرتفع مع ان وقت الفعل المامور به قد يكون موسعا
ينسخ في وقته قبل الشروع فيه فلا يلزم ان كل نسخ حقيقي قبل وقت الفعل
والحق ان يقال المراد من قبل وقت الفعل انما هو قبل التمكن من
الفعل واستدلوا ايضا على جواز النسخ قبل وقت الفعل بان ابرهيم عم
امر بذبح ولده بدليل قوله تعالى يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا
ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وبدليل اقدامه على الذبح واخذ الالة وترويع الولد
وتله للجبين ولولا ان الذبح مامور به لما اشتغل بمقدمات الذبح المحرم وقد نسخ قبل
التمكن من الفعل بذبح الفدا بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم واعترض بانه لا نسلم
ان هذا النسخ وقع قبل التمكن من الامتثال فانه يجوز ان يكون وقت الذبح موسعا
والنسخ وقع بعد التمكن للامتثال والنزاع انما هو في جواز النسخ قبل التمكن
واجيب بان ذلك لا ينفع لان النسخ رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه
وهو لا يتم عند الخصوم فانهم يقولون اذا تعلق الوجوب بالمستقبل مع بقاء الامر
عليه امتنع رفع ذلك التعلق بالنهي عنه والا لزم توارد الامر والنهي على شيء
واحد وهو محال فاذا جوزوا النسخ في الواجب الموسع في وقته قبل
فعله مع ان الوجوب فيه تعلق بالمستقبل والامر باق عليه فقد اعترفوا
بالجواز فيما منعوه واجيب ايضا بانه لو كان وقت الذبح موسعا لقضت العادة
بتأخير الذبح رجاء نسخه او موته لعظم مثل هذا الامر وصعوبته ولهذا
قال ان هذا لهو البلاء المبين فلما لم يؤخره واشتغل بمقدمات الذبح من اضجاع
وشد يد وتله للجبين واحضار الالة على حلقه علمنا ان وقته ما كان موسعا

قوله

قوله واما دفعهم بمثل لم يؤمر الا حين اعلم ان الخصوم دفعوا هذا الدليل بوجوه
الاول ان ابرهيم لم يؤمر بذبح الولد وانما توهم الامر لان بعض المنامات لا حقيقة
له ولهذا قال له ولده افعل ما تؤمر اي افعل ما يتحقق لك من الامر في المستقبل
والثاني انه كان مامورا بمقدمات الذبح لا بالذبح ولهذا اتى بها انه من اضجاع
الولد وتله للجبين وامرار السكين قال تعالى قد صدقت الرؤيا وهذان
الوجهان ليسا بشيء اما الاول فلان منام الانبياء حق ولانه لما توهم لما جاز
له العزم على الذبح المحرم بمجرد الوهم ولا سماه بلاء مبينا والثالث انه امر بالذبح
وقد ذبح ولكن كلما قطع جزءا من حلقه كان يلتئم عقيب القطع ولهذا قال تعالى قد صدقت
الرؤيا والرابع انه امر بالذبح ولكن الله تعالى جعل عنقه وقيل صفحة من نحاس او
حديد مانعة له من الذبح وهذان الوجهان ايضا ضعيفان اما الاول فلانه لو كان
فدا لما امر به من الذبح لما احتاج الى الفدا ولاشتهر ونقل لانه من اجل الايات
الباهرة وحيث لم ينقل سوى شذوذ دل على ضعفه واما الثاني فلانه لو كان
لاشتهر لانه من المعجزات العظيمة ويكون نسخا قبل التمكن فيكون دليلا لنا لا
علينا قالوا اولا النهي الكف عن الفعل الذي امر به في وقت معين قبل دخول وقته
فيفيد النهي ان كان ذلك الفعل مامورا به في ذلك الوقت يلزم توارد الامر والنهي
على شيء واحد في وقت واحد وهو محال وان لم يكن ذلك الفعل مامورا به في
ذلك الوقت فلا نسخ لان النهي ما رفع شيئا واجيب بان الفعل لم يكن مامورا به
مع النهي بل قبله وانقطع التكليف عند ورود النهي كما ينقطع عند الموت مسئلة
الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التابيد مثل قوله صوموا
ابدا وهذا بخلاف قوله الصوم واجب مستمر ابدا فانه لا يجوز نسخه لنا ان لفظ
التابيد قد يطلق للمبالغة والتاكيد لا للشمول على كل الاوقات فلا يزيد
على ما اذا نص على وجوب الفعل في وقت معين كقوله صم غدا ثم نسخ قبل
مجيء الغد فانه يجوز بما ذكرنا من الادلة في المسئلة المتقدمة فكذا هيهنا دليل
الاول قالوا لفظ التابيد ظاهر في الاستمرار والدوام والنسخ يقطع الدوام
فيكون مناقضا قلنا ثبت انه لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف

قبل مجيئه كالانقطاع بالموت فكذا ههنا على ان ظهور لفظ التأبيد
في عمومه للازمان لا يزيد على النص العام لجميع الاعيان والتخصيص
جائز في الاعيان فكذا في الازمان مسئلة اتفق الجمهور على جواز نسخ
حكم الكتاب من غير بدل خلافا لقوم لنا ان مصلحة المكلف قد تكون
في نسخ الحكم من غير بدل وذلك لا يمتنع عقلا وايضا فان وقوعه دليل
جوازه وقد وقع في الشرع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر في الليل
وكنسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي ونسخ تقديم الصدقة بين يدي
مناجاة النبي صلعم فان كل ذلك نسخ من غير بدل قالوا ما ذكرتم معارض
بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه اخبر
انه لا ينسخ الآية الا ببدل والخلف في خبر الصادق محال واجيب بان ذلك
دليل على ان لفظ الآية لا ينسخ من غير بدل وليس فيه دلالة على نسخ حكمها
والكلام في الحكم لا في اللفظ سلمنا ان فيه دلالة على نسخ الحكم لكن لا نسلم
العموم في كل حكم وان سلمنا لكنه خصص لما ذكرنا من الصور الواقعة
سلمنا انه غير مخصص لكن غايته انه يكون النسخ من غير بدل خيرا
من ابقائه لمصلحة علمت ولو سلم انه لم يقع شرعا فغايته انه لم يجز
عقلا مسئلة الجمهور جواز النسخ بالاثقل الاخف اعني الاشق
القائلون بالنسخ على جواز نسخ الحكم بما هو مثله في المشقة واخف منه الاول
كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والثاني
كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحل الاكل فيها وانما اختلفوا
في نسخ الحكم بما هو اثقل منه فمذهب الجمهور جوازه خلافا لبعض اهل
الظاهر لنا ما تقدم من انه قد يكون مصلحة المكلف في ذلك فلا يمتنع عقلا
وايضا فان وقوعه في الشرع دليل جوازه وقد وقع لان الله تعالى اوجب صيام
رمضان في ابتداء الاسلام مخيرا بينه وبين الفداء بالمال ثم نسخ بعد التخيير
بتعيين الصوم وهو اثقل من التخيير ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان
وهو اثقل منه ونسخ وجوب الحبس في البيوت عن اللائي يأتين الفاحشة

بالجلد

بالجلد والتغريب في حق البكر وبالرجم في حق الثيب قالوا ان نقل المكلف عن
الاخف الى الاثقل اشق على المكلف والعدول عن المصلحة لو قلنا بلزوم الاسلام
فانه نقل الخلق من الاطلاق الى قيد التكليف وهو ايضا اثقل منه قالوا
الله تعالى قد علم ان الاصلح لهم في الاثقل كما انه سقمهم بعد الصحة وضعفهم
بعد القوة لعلمه بمصلحتهم في ذلك قالوا قال الله تعالى يريد الله ان يخفف
عنكم ولا تخفيف في نسخ الاخف الى الاثقل وايضا قال يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وفي نسخ الاخف الى الاثقل ارادة العسر فيلزم
الخلف في خبر الصادق قلنا ليس في الآية ما يدل على عموم ارادة
التخفيف واليسر في كل الاشياء حتى يصلح معارضا لما ذكرناه وان سلم
العموم فارادة التخفيف واليسر في الحال غير مسلم فان سياقها للمآل
في ارادة تخفيف الحساب وتكثير الثواب على تحمل المشقة في الاعمال والمحافظة
على امتثال امر الشرع في الدنيا او تسمية للشيء بعاقبته مثل قوله تعالى لدوا
للموت وابنوا للخراب وان سلم العموم على الفور فهو مخصوص بالبعض
بما ذكرنا من الصور الواقعة كما خصت بسائر التكاليف والاسقام في الابدان
والاموال بالاتفاق قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير
منها او مثلها وليس المراد منه انه يأتي بخير من الآية نفسها اذ القرآن
كله خير لا تفاضل فيه وانما المراد ما هو خير بالنسبة الى المكلف والاشق
ليس بخير للمكلف واجيب بان الاشق خير للمكلف باعتبار انه يصير
سببا لتحصيل جزيل الثواب وتخفيف الحساب في الاخرة واليه اشار بقوله
ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الى قوله الا كتب لهم
به عمل صالح وقوله عم لعائشة ثوابك على قدر نصبك مسئلة اتفق
الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالفهم بعض
المعتزلة في ذلك لنا القطع بالجواز عقلا لان التلاوة والحكم عبادتان منفصلتان
وكل ما كان كذلك فلا يمتنع في العقل ان يكون اثباتهما مصلحة في وقت ونسخهما
في وقت او اثبات احدهما مصلحة في وقت وابقاء الاخر مفسدة في ذلك الوقت

وعلى هذا يجوز نسخ احدهما دون الاخر ونسخهما معًا لما فيه من المصلحة الراجحة
وايضا الوقوع دليل الجواز وقد روى عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله وذلك منسوخ التلاوة دون
الحكم وبعكسه نسخ حكم آية الاعتداد بالحول دون تلاوتها وروى عن عائشة
انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وذلك منسوخ الحكم
والتلاوة معا وتردد الاصوليون في انه هل يجوز للمحدث مس المنسوخ لفظه
وللجنب تلاوته فقال المؤلف الاشبه الجواز وقال الآمدي الاشبه المنع قالوا
التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا يمكن
الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق والمفهوم فكذلك التلاوة مع
حكمها لا ينفكان واجيب بانه لا نسلم ان العالمية مغايرة لقيام العلم بالذات
ولا نسلم التلازم بين المنطوق والمفهوم ولئن سلمنا ذلك لكنا لا نسلم ان التلاوة
مع حكمها كالعلم مع العالمية فان التلاوة امارة على الحكم في ثبوته ابتداء لا دواما
فاذا نسخ دوام الامارة لم ينتف ما كان مدلولها في الابتداء وكذلك العكس
وهو انه اذا نسخ دوام ما كان مدلولها ابتداء لم ينتف دوام الامارة قالوا نسخ
الحكم مع بقاء التلاوة يوقع المكلف في الجهل وهو قبيح من الشارع وايضا تزول
فائدة القرآن حيث لم يفد حكما وكلاما كان معريا عن الفائدة فهو كالعبث قلنا
هذا مبني على التحسين والتقبيح العقلي وهو باطل عندنا ولو سلم ذلك فلا يلزم
جهل المكلف مع نصب الدليل على نسخ الحكم لان المجتهد يعلم باجتهاده ان
الحكم منسوخ والمقلد يرجع الى المجتهد فيعلمه واما فائدة ما نسخ حكمه فكونه
معجزا او قرآنا يتلى ويحصل به الثواب قال مسئلة المختار جواز نسخ
التكليف بالاخبار بنقيضه اعلم ان النسخ قد يكون لنفس الخبر وقد يكون
لمدلوله فان كان لنفس الخبر كما لو كلفنا الشارع بان نخبر بشيء ثم نسخ عنا ذلك
التكليف فهو جائز من غير خلاف عند القائلين بجواز النسخ وانما الخلاف
في انه هل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير بتكليفنا بالاخبار بنقيضه
كما لو قال اخبروا بان العالم محدث ثم قال اخبروا بان العالم ليس بمحدث فالمختار

جواز

جواز ذلك خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز لانه كذب والتكليف بالكذب
قبيح وذلك مبني على اصولهم في التحسين والتقبيح وهو باطل عندنا واما ان
كان النسخ لمدلول الخبر فذلك المدلول ان كان مما لا يتغير كمدلول قوله
الله موجود فنسخه محال باطل بالاجماع وان كان المدلول مما يتغير سواء
كان ماضيا كقوله زيد كان مؤمنا او كان كافرا او مستقبلا سواء كان
وعدا كقوله المطيع يدخل الجنة او وعيدا كقوله العاصي يدخل النار او حكما
شرعيا كقوله يجب الحج على من يستطيع فلا يجوز نسخ الكل عند القاضي
ابي بكر والجبائي وابي هاشم وجماعة من المتكلمين ويجوز عند ابي عبد
الله وابي الحسين البصري والقاضي عبد الجبار ومنهم من جوزه في المستقبل
دون الماضي حجة القائلين بعدم الجواز ان النسخ في الخبر يوهم كونه كذبا
وايضا فانه لو جاز نسخ الخبر لجاز ان يقول الله اهلكت عادا ثم يقول
ما اهلكت عادا واللازم باطل بالاتفاق حجة القائلين بالجواز ان الشارع
لو قال انتم مامورون بصوم عاشوراء ثم نسخ جاز فكذا في غيره من الاخبار ٢
وايضا فان الخبر العام بالنسبة الى الازمان كالامر العام بالنسبة الى الاشخاص
فكما يجوز تخصيص الامر ببعض الاشخاص يجوز تخصيص الخبر ببعض الازمان
وهو نسخ الخبر قال المؤلف واستدلالهم بمثل قوله وانتم مامورون
بصوم كذا ثم نسخ في غير محل الخلاف لان قوله انتم مامورون بصوم كذا وهو
بمعنى الامر بلا خلاف في جواز نسخه واما غير ذلك مثل ان يقول انا افعل
ابدا ثم يبين ان المراد عشرون سنة فهو تخصيص والاختلاف فيه ايضا
وفيه نظر مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن باتفاق القائلين بالنسخ وهو
واقع كما سبق من ان آية الاعتداد بالحول نسخت بآية الاعتداد
باربعة اشهر وعشر وهو المراد بقوله كالعدتين وكذلك يجوز نسخ حكم
المتواتر بالحكم المتواتر ونسخ الآحاد بالآحاد كما روي انه عليه السلم
حرم زيارة القبور فنهيه عنها ثم نسخ ذلك بقوله كنت نهيتكم عن زيارة
القبور فزوروها وكما روي عنه عليه السلم انه قال في شارب الخمر فان شربها

الرابع فانه لو نسخ ذلك بقوله بما روي عنه انه حرم من بينها الرابع فلم نقبله
ولذلك يجوز نسخ الآحاد بالمتواتر باتفاقهم واما نسخ المتواتر بالآحاد فقد
اتفقوا على جوازه عقلا واختلفوا في وقوعه سمعا فنفاه الاكثرون
بخلاف تخصيص العام المقطوع بالآحاد فانهم جوزوا على ما تقدم ذكره
في تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد واثبته بعض اهل الظاهر لنا
ان المتواتر قاطع قوي فلا يقابله الآحاد المظنون الضعيف قالوا قد
وقع فان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على السنة
المتواترة اذ ليس في القرآن ما يدل على وجوب التوجه اليه فلما نسخ جاءهم
منادي رسول الله صلعم الا ان القبلة قد حولت فسمعوا واستداروا بحضرة
والنبي علم لم ينكر عليهم واجيب بان اهل قبا ما عملوا بصدق خبر المنادي
بالقرائن لقربهم من مسجد النبي صلعم وسماعهم لضجة الحلول في ذلك وكان نحو
نازلا منزلة الخبر المتواتر ويجب اعتقاد ذلك لما ذكرنا من ان القاطع
لا يقابله المظنون قالوا كان الرسول علم يرسل الآحاد الى الاطراف
ليبلغ الاحكام مبتداه وناسخه ولولا قبول خبر الواحد في ذلك لما
كان قبوله واجبا ولو له واجيب بان اهل قبا علموا الا ان يكون
ما ذكرناه فعلم بالقرائن لما ذكرناه اولا واجيب بانه لا يجوز قبول خبر
الواحد فيما يلزم منه الترك بالخبر المتواتر الا ان يكون مما ذكرناه وهو
ان يقترن به قرائن فيعلم صدقه بالقرائن بدليل ما ذكرنا بان القاطع القوي
لا يقابله المظنون الضعيف قالوا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
على طاعم يطعمه الاية نسخ بما روي الآحاد ان النبي علم نهى عن كل ذي
ناب من السباع واذا جاز نسخ القرآن بخبر الآحاد فنسخ الخبر المتواتر به
اولى واجدر واجيب بانا لا نسلم ان الاية نسخت بخبر الآحاد
واما ان معناه قل لا اجد الآن فيما اوحي الي محرما فلما نهى النبي علم عن اكل كل
ذي ناب من السباع افاد تحريم ما كان حلالا بالاصل وتحريم ما كان حلالا
بالاصل الثابت ليس بنسخ موقته وتعيين الناسخ يعلم بامور احدها انه

كما تقدم في هذا النسخ

اذا ورد نصان متنافيان فيتعين الناسخ بان يعلم انه متاخر عن الآخر
او بان يقول النبي علم هذا ناسخ والآخر منسوخ او ما في معناه مثل قوله
كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها او باجماع الامة على ان هذا ناسخ
والآخر منسوخ ولا يثبت النسخ بتعيين الصحابي بان يقول كان الحكم كذا
ثم نسخ بهذا لاحتمال انه قاله عن اجتهاد وفي تعيين نسخ احد المتواترين بقول
الصحابي انه كان قبل الآخر نظر لانه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد
قال القاضي عبد الجبار اذا قال الصحابي في احد المتواترين انه كان
قبل الآخر قبل ذلك وان تضمن النسخ ولم يقبل قوله في النسخ كما يقبل
شهادة الشاهدين في الاحصان الذي يتضمن وجوب الرجم وان لم
يقبل في اثبات الرجم وقال ابو الحسين هذا يقتضي جواز قبول
خبر الواحد في تاريخ النسخ والاشبه وقوعه ولا يثبت ايضا نسخ احدهما
بتقدمه في المصحف لان ترتيب الآيات في المصحف ليس على ترتيبها
في النزول ولا يثبت ايضا بحداثة الصحابي فانه قد ينقل الصبي عمن تقدمت
صحبته وقد يكون روايته متقدمة على الصحبة متاخرة ولا يثبت ايضا بتاخر
اسلامه لجواز انه سمع في حال كفره ثم روى بعد الاسلام او سمع
ممن سبق بالاسلام ولا يثبت ايضا بكون احد النصين على وفق البراءة
الاصلية دون الآخر لانه ربما يظن تقدمه ولا يلزم ذلك كقوله لا وضوء
فيما مسته النار فانه لا يجب ان يكون متقدما على ايجاب الوضوء
فيما مسته النار لاحتمال انه وجب ثم نسخ وان لم يعلم الناسخ والمنسوخ
بوجه من الوجوه فالواجب التوقف الى التبيين لا التخيير مسالة
الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي فيه قولان لنا
انه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لكان امتناعه اما لذاته واما لغيرها
ومعلوم انه لا يمتنع لذاته اذ لو فرض لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو امتنع لغيره
والاصل عدم ذلك الغير وايضا الوقوع دليل جوازه وقد وقع لان التوجه
الى بيت المقدس ثبت بالسنة ونسخ بالقرآن حيث قال تعالى فول وجهك

شطر المسجد الحرام وكذلك المباشرة بالليل كانت محرمة على الصائم بالسنة
وقد نسخ ذلك بقوله تعالى فالآن باشروهن وكذلك صوم عاشوراء كان واجبا
بالسنة وقد نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واجيب بانا لا نسلم
النسخ في هذه الصور المذكورة كونه ان يكون واقعا بالسنة والقرآن وافق
السنة الناسخة لا ان يكون هو الناسخ واجيب عن هذا الجواب بان الايات
المذكورة صالحة لنسخ الاحكام المذكورة والاصل عدم ناسخ اخر فيكون
هي الناسخة وما ذكرتم من الجواز يمنع العثور على الناسخ ابدا وذلك لانه لو فتح
هذا الباب لم يتمكن احد من الاثبات ناسخ معين وكل من اسند حكما
الى دليل معين الى انه ناسخ لغيره الا ويحتمل ان يكون الناسخ غيره وما
من دليل معين الا ويحتمل ان يكون الحكم مستندا الى غيره وفساد ذلك
ظاهر قالوا ثانيا قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل السنة بيانا
للقرآن والنسخ رفع البيان فلو نسخها القرآن لخرجت عن كونها بيانا له
قلنا معنى قوله لتبين للناس لتبلغ للناس والتبليغ اعم من البيان
ولو سلم انه بمعنى لتبين فالنسخ ايضا بيان لانه تخصيص الحكم بالازمان
كما ان التخصيص تخصيص الحكم بالاعيان ولو سلم ان النسخ ليس بيانا
فذلك فما يدل على نفي نسخ السنة بالقرآن فانه يجوز ان يكون القرآن
ناسخا للسنة (التي) والسنة مبينة له ولا منافاة في ذلك قالوا ثالثا نسخ القرآن
للسنة منفر الناس عن النبي عليه السلام وعن طاعته لايهامه انهم ان الله تعالى لم
يرض بسنة الرسول وذلك مناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله قلنا اذا علم ان الرسول
هو مبلغ وما نطق به ليس من تلقاء نفسه بل هو من الوحي علما بانه تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فلا نفرة كما انه لا نفرة في نسخ
القرآن بالقرآن والسنة بالسنة مسئلة الجمهور على جواز نسخ
القرآن بالخبر المتواتر ومنعه الشافعي رضي الله عنه لنا ما تقدم من جوازه عقلا
اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال واستدل ايضا على وقوعه بان قوله عليه السلام لا وصية

لوارث

لوارث نسخ اية الوصية للوالدين والاقربين والرجم للزاني المحصن الثابت
بالسنة نسخ جلد الزاني الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة واجيب بان قوله عليه السلام لا وصية لوارث وثبوت
الرجم للمحصن بتقدير تسليم انما هو من باب الاحاد المظنون فلو كان ناسخا
للقرآن المقطوع يلزم منه نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف المفروض
اذ المفروض ان الناسخ هو المتواتر اعلم ان قوله هو خلاف المفروض ليس
بان الخصم يسلم ان النسخ بالاحاد ولكن ضرر افادته المطلوب اذ
المفروض ان الناسخ هو المتواتر وهذا المنع لا يصح لانه لو سلم ان الاحاد
نسخ القرآن فبطريق الاولى ان ينسخه المتواتر فلو قال يلزم نسخ المعلوم
بالمظنون مع انه خلاف الفرض لكان جيدا قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من
اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ولانه قال نات بخير منها والضمير
لله تعالى فيفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وهو القرآن الذي
هو كلامه تعالى دون السنة واجيب التي يأتي بها الرسول عليه السلام
واجيب بان المراد بنسخ الاية انما هو نسخ حكمها لانه وصف البدل بكونه
خيرا اذ القرآن كله خير فلا تفاضل فيه وعلى هذا قد يكون حكم السنة
انفع للمكلف وانفع له من حكم الكتاب اوسا ومانه بعينه ان يكون
بدلا عن حكم الكتاب وصح قوله نات بخير اذ جميع احكام السنة والكتاب
من عند الله تعالى والرسول مبين لها على انا نقول ان الخير في قوله
نات بخير منها لا يجوز ان يكون ناسخا للاية لانه تعالى رتب اتيان ذلك الخير
على نسخ الاية فلو كان ناسخا للاية يلزم توقف كل واحد منهما على الاخر
وهو دور باطل فيكون الناسخ شيئا اخر مغايرا لذلك الخير قالوا قال
الله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما
يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فيعلم من ذلك ان القرآن
لا ينسخ بالسنة قلنا ان ذلك ظاهر في انه لا يكون للنبي ان يبدل القرآن
اتيه منه بانه ولا لفظا بلفظ الا بالوحي وليس فيه ما يدل على انه لا يكون

والسنة ليست بخير منها ولا مثلها م

لم يتبدل حكم انه بغير الوحي انه لا يكون له سو لا انه نائبه ولا حكم الا بالوحي
والسنة ايضا الوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى غير ان الكتاب متلو والسنة غير متلو فنسخ حكم احد
الوحيين بالآخر غير ممتنع قال مسلم الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ
لنا لو نسخ فبنص قاطع او اجماع قاطع الى الآخر اعلم ان الاجماع انما ينعقد
دليلا بعد وفات الرسول صلعم لانه ما دام حيا لم ينعقد بدونه لانه
سيد المسلمين ومتى وجد قوله فلا عبرة بقول غيره واذا ثبت ان
الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفات الرسول فنقول ان الاجماع
لا ينسخ لانه لو نسخ لكان نسخه اما بنص قاطع من الكتاب والسنة
او باجماع قاطع او بغير ذلك والكل باطل لانه لا جائز ان يكون
نسخه بنص لان ذلك النص لا بد وان يكون موجودا في زمن النبي صلعم
سابقا على هذا الاجماع لاستحالة حدوث النص بعد وفات النبي عليه السلام
واذا كان ذلك النص متقدما على الاجماع كان اجماع الامة على خلاف النص
وهو خطا غير متصور منهم ولا جائز ان يكون نسخه باجماع قاطع لان
هذا الاجماع الثاني لا بد وان يستند الى نص والا لم يكن اجماعا قاطعا
واذا استند الى نص يلزم بطلان الاجماع الاول لمخالفة النص
اذ لم يتأخر النص عنه ولا جائز ان يكون نسخه بغير نص قاطع واجماع
قاطع لان ذلك الغير ان كان قياسا والقياس لا يصح مع وجود الاجماع
فلا يجوز نسخ الاجماع به وان كان نحو آخر فان كان نحقا يلزم اجماع الامة
على خلاف الحق وهو باطل فلا يجوز نسخ الاجماع وان كان ذلك الغير
اجماعا غير قطعي كالاجماع السكوتي فان كان عن دليل حق يلزم
ان يكون الاجماع الاول على غير الحق وهو باطل وان لم يكن عن دليل
او يكون عن دليل فاسد فهو فاسد فلا يصلح ناسخا لشيء قالوا اجمعت الامة
على قولين مسلم فيكون ذلك اجماعا على انه يسوغ الاجتهاد ويجوز للمقلد
الاخذ بأي القولين فلو اتفق اجماعهم على احدهما بعينه كان ذلك

لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة

نسخا لحكم الاجماع الاول قلنا لا نسلم بعد تسليم جواز ذلك ان العمل بالاجماع
الاول كان مشروطا بعدم الاجماع الثاني فلما وجد الثاني زال الشرط فزال
الاجماع الاول لزوال شرطه لا لان الثاني نسخه ومع هذا فهذا المثل
في باب الاجماع مسلم الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لان الاجماع
ان كان عن نص فالنص هو الناسخ لا الاجماع وان دل عليه وان كان عن غير
نص فالاول وهو دليل الحكم الذي نُسخ بالاجماع اما قطعي او ظني فان
كان قطعيا فالاجماع على خلاف القطعي خطا غير جائز وان كان ظنيا
فلا يجوز ان يكون راجحا على الاجماع والا لزم ان يكون الاجماع على خلاف
الراجح وهو خطا غير جائز واذا لم يكن راجحا فقد زال شرط العمل
به وهو رجحانه واذا انتفى رجحانه فقد زال حكمه لانتفاء شرطه
لا لان الاجماع ناسخ له قالوا قال ابن عباس لعثمن كيف تحجب الام
عن الثلث بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا اخوة وقال عثمن حجبها قومك يا غلام وذلك دليل وقوع
النسخ بالاجماع قلنا انما يكون ذلك نسخا ان لو ثبت المفهوم قطعا
وان الاخوين ليسا اخوة قطعا وحينئذ يجب تقدير نص يكون النسخ
به لا بالاجماع والا لزم الاجماع على خلاف القاطع وهو خطا غير جائز على
الامة مسلم المختار ان القياس المظنون لا يكون ناسخا
ولا منسوخا بخلاف المقطوع اما الاول وهو ان لا يكون القياس
ناسخا فلان ما قبله وهو الذي نسخ بالقياس ان كان قطعيا كالنص
والاجماع لم يجز نسخه بالقياس المظنون والا لزم ترك المقطوع
بالمظنون وهو غير جائز وان كان ظنيا كالقياس فلا بد وان يكون القياس
الثاني راجحا والا فلو كان الاول راجحا على الثاني يلزم رفع الراجح بالمرجوح
وهو غير جائز وان كان مساويا له لم يكن رفع الاول بالثاني اولى من
رفع الثاني بالاول واذا كان الثاني راجحا فقد زال شرط العمل بالاول
لان العمل به انما يستقيم بشرط رجحانه سواء كان المصيب مجتهدا

او غيره

فيعلم ان دليل الاجماع ارجح من دليل ذي الحكم الاول والا لم يقع الاجماع به

اي اجماعهم على حجبها من الثلث

القياس المظنون هو

واحدا او كان كلهم مصيبا فاذا ظهر دليل راجح عليه لم يبق رجحانه واذا انتفى
رجحانه انتفى جواز العمل به لانتفاء شرطه لا لان القياس الثاني ناسخ له واما الثاني
وهو ان لا يكون القياس منسوخا فلان ما ظهر من الدليل بعد القياس ان
كان مرجوحا او مساويا له لا ينسخ به القياس كما تقدم وان كان راجحا عليه سواء
كان قطعيا او ظنيا قياسيا زال شرط العمل به وهو رجحانه فانتفى جواز العمل
به انما كان لانتفاء شرطه لا لان الدليل الطارئ بعده كان ناسخا له واما القياس
المقطوع فيجوز نسخه بالدليل المقطوع من النص والقياس مثاله ان ينص النبي عم
بعد ان تعبد الناس بالقياس وذلك لو نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا
لكونه طعاما فيقاس الارز على البر لوجود الطعم فيه فانه يجوز بعد ذلك ان يرد نص
من الكتاب او السنة يبيح بيع الارز بالارز متفاضلا ويجوز ان يرد نص
بجواز بيع الذرة بالذرة متفاضلا لكونهما في الاحكام فيقاس جواز بيع الارز
بالارز متفاضلا او على جواز بيع الذرة بالذرة متفاضلا لقياس عليه الارز فانه يعلم
ان ورود هذا النص في عهده عم كان متاخرا عن القياس الاول فتبين
ان حكمه كان منسوخا بهذا النص وان علم ان النص كان متقدما عليه تبين ان
القياس كان من اصله باطلا اذ القياس لا يصح مع وجود النص وان لم يعلم
تقدمه ولا تاخره فتبين ايضا بطلان حكم القياس ولكن لا نعلم انه من جهة النسخ
او من جهة الاصل واما القائلون بجواز النسخ بالقياس فقالوا يجوز التخصيص
بالقياس فيصح النسخ به لان النسخ بيان كالتخصيص قلنا ذلك منقوض بالاجماع
ودليل العقل وخبر الواحد فان كل واحد منها يصح التخصيص به ولا يصح
النسخ به قال مسئلة المختار يجوز نسخ اصل الفحوى دونه وامتناع نسخ الفحوى
دون اصله اعلم ان الكل اتفقوا على جواز النسخ بالفحوى وعلى جواز نسخ الفحوى
مع نسخ اصله فاما اختلفوا في جواز نسخ اصل الفحوى دون نسخ الفحوى وفي جواز
نسخ الفحوى دون نسخ اصله ومنهم من منع من نسخ كل واحد منها بدون الاخر
والمختار جواز نسخ اصل الفحوى دون نسخ الفحوى وامتناع نسخ الفحوى
دون نسخ اصله لنا ان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب

يعني بعد ان اظهر عليه على الامة ما يقتضي الى القياس بان قال هذا الحكم في هذا الامر كذا ثم قال وما شبهه كذلك
كما لو نص على تحريم بيع البر بالبر والظاهر لكونه طعاما فيعتبر لكونه طعاما بعد ما يقتضي الى القياس في بيع الارز بالارز زيادة حرام لكونه طعاما ايضا ه

ومنهم من جوز نسخ كل واحد منها بدون نسخ الاخر ه

وذلك لان الشارع اذا نص على تحريم التافيف فذلك يستلزم تحريم الضرب العنيف
بالطريق الاولى لاشتماله على مفسدة فوق مفسدة التافيف واما اذا نص على كون التافيف
واما اذا نص على جواز التافيف فذلك لا يستلزم جواز الضرب العنيف لانه لا يلزم
من تجويز ما هو اقل مفسدة تجويز ما هو اكثر مفسدة فثبت جواز نسخ الاصل دون
الفحوى واما امتناع نسخ الفحوى دون اصله فلان بقا تحريم التافيف يستلزم
تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه فلو نسخ تحريم الضرب مع بقا تحريم التافيف
يلزم نفي اللازم مع بقا الملزوم وهو محال قوله المجوز دلالتان اي شبهة
من جوز نسخ كل واحد من الاصل والفحوى بدون الاخر انهما دلالتان مختلفتان
لان دلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة صريحة وعلى تحريم الضرب بجهة مفهومة
فيجوز نسخ كل واحد منها بدون الاخر قلنا انما يجوز ذلك اذا لم يكن نسخ احدهما
مستلزما لنسخ الاخر لكن نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل لما ذكرنا فلا يجوز
قوله الاخر تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه اي شبهة من منع نسخ كل واحد
منها بدون الاخر قال ان الفحوى تابع للاصل فيرتفع بارتفاع متبوعه ولازم للاصل
فيرتفع الاصل بارتفاعه فيمتنع نسخ كل واحد منها بدون الاخر قلنا الفحوى
تابع لدلالة الاصل لا لحكم الاصل ودلالة الاصل باقية بعد نسخ حكمه كما كانت
قبل نسخه كما هو المتبوع للفحوى غير مرتفع وما هو المرتفع ليس متبوعا للفحوى
مسئلة المختار ان نسخ حكم الاصل القياسي لا يبقى معه حكم الفرع وقال
بعض الحنفية يبقى لنا ان حكم الفرع تابع لحكم الاصل باعتبار علته فلما نسخ حكم
الاصل خرجت علته عن اعتبار العلية فلم يبق حكم الفرع لعدم بقا العلية قالوا
حكم الفرع تابع لدلالة العلة على الحكم لا لحكم الاصل ودلالة العلة باقية بعد نسخ
حكم الاصل كما ذكرتم من ان الفحوى تابع لدلالة الاصل ودلالة الاصل باقية
بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه فالمتبوع غير منسوخ وما هو المنسوخ غير
متبوع قلنا يلزم من زوال حكم الاصل زوال الحكمة المعتبرة المناسبة
لثبوت الحكم واذا زالت الحكمة المعتبرة لثبوت الحكم يزول الحكم مطلقا
لانتفا الحكمة فلم يبق حكم الفرع مع زوال حكم الاصل فالواجب انتفا الحكم

والعلة في ثبوت حكم الاصل هي الحكمة

مثاله ما ذكره كما روي انه ارسل الى النبي عم رسولا من المشركين بالرسالة فقتله واحد من المسلمين فامر النبي عم بقتله فلو نقل ذلك الى المسلم فاذا يقاس عليه مثلا رسول الذمي في عدم جواز قتله فلو نسخ حكم عدم جواز قتل الرسول المشرك وهو المقيس عليه وهو عدم جواز قتل الرسول المشرك فحكمه في هذا الحكم في الفرع وهو المقيس وهو عدم جواز قتل الذمي اولا فيه خلاف ه

الفرع بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل بعد علم موجبه لنفسها حيث جعل
زوال حكم الفرع تابعا لزوال حكم الاصل والنسخ بالقياس غير جائز قلنا حكمنا بانتفاء
الحكم في الفرع لانتفاء علته وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء علته وبين انتفائه بالقياس على
فرع مسئلة المختار ان الناسخ قبل ان يبلغه الرسول الى المكلف لا يثبت
حكمه في حقه وقال بعض اصحابنا انه يثبت لنا انه لو ثبت حكم الناسخ قبل بلوغه
الى المكلف لادى ذلك الى وجوب شيء واحد وتحريمه عليه في وقت واحد للقطع بان
الشارع اذا اوجب على المكلف فعلا معينا في وقت معين ثم بعد ذلك حرم عليه
ذلك الفعل في ذلك الوقت فاذا لم يعلم المكلف انه حرم عليه وجب عليه الاتيان بما
اوجب عليه ولو ترك اثم من غير خلاف فلو ثبت حكم الناسخ لحرم عليه الاتيان
به ايضا فيلزم ان يكون الشيء الواحد بعينه واجبا عليه الاتيان به في وقت معين
وحرم عليه الاتيان به في ذلك الوقت بعينه وهو تكليف بالا يطاق وايضا فانه لو
عمل بالخطاب الاول الناسخ قبل بلوغه اليه كالتوجه الى الكعبة قبل بلوغ
نسخ التوجه الى بيت المقدس اليه عصى بالاتفاق فلو ثبت حكم الناسخ في حقه
لم يعص بالعمل به وايضا فانه لو ثبت حكم الناسخ قبل تبليغ الرسول الى المكلف
يلزم ان يثبت حكمه في حقه قبل بلوغه جبريل الى الرسول ولكنه لم يثبت
بالاتفاق قالوا النسخ حكم متجدد من الشارع والشارع هو المنفرد في اثباته حقه
على المكلف واسقاطه عنه فلا يعتبر في ذلك علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار تمكن المكلف
من امتثال حكم الشارع والتمكن منتف مع الجهل بحكمه قال مسئلة العبادات
المستقلة ليست نسخا اي زيادة عبادة من العبادات المستقلة عليها كما اذا اوجب
الشارع الصلوة والصوم والحج ثم زاد على ذلك وجوب الزكوة ليست نسخا بالاتفاق
ونقل عن بعض اهل العراق ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ
من جهة انها تخرج الصلوة الوسطى المامور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى عن كونها وسطى وبطلانه ظاهر اذ لو كان زيادة عبادة
على اخر العبادات نسخا لانها تخرج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة وهو خلاف
الاجماع فان كون العبادة اخيرة او وسطى ليس حكما شرعيا ليكون رفعه نسخا واما غير

والا لكان تكليفا بالا يطاق وهو ممتنع

حكما ... لا نقول ان الوسطى ... المحافظة عليه ... كونها وسطى ... ان المحافظة ... من الصلوات

ذلك

ذلك من الزيادات فاختلفوا فيها وذلك مثل زيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتي
الفجر او زيادة شرط كزيادة الطهارة في الطواف او زيادة ترفع مفهوم
المخالفة كزيادة الزكوة في المعلوفة فانها ترفع المفهوم من قوله عم في الغنم السائمة
زكوة وهو نفي الزكوة عن المعلوفة فقالت الشافعية والحنابلة ان هذه الزيادات
ليست بنسخ وقالت الحنفية نسخ وقيل انها ان كانت ترفع مفهوم المخالفة
نسخ وان لم ترفع فليس بنسخ وقال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت
المزيد عليه تغييرا شديدا حتى لو فعل على حسب ما كان يفعل قبل الزيادة صار
وجوده كالعدم شرعا ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر
وكزيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف وكزيادة تخيير في ثالث بعد اثنين
كالوحي بالشارع في الكفارة بين الاطعام والصيام ثم زاد ثالثا وهو
الاعتاق فهو نسخ وان لم تغير المزيد عليه على هذا الوجه لم يكن نسخا وقال
الغزالي ان اتصلت الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال
كالزيادة ركعة في الفجر بحيث لو كانت فهو نسخ وان لم يتحد كذلك كزيادة
عشرين جلدة في حد القذف فليس بنسخ والمختار ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا
بعد ان كان ثابتا بدليل شرعي فهو نسخ لانه حقيقة النسخ وما خالف ذلك فليس
بنسخ اذ لا يصدق عليه حد النسخ ويتفرع على ذلك فروع الاول لو قال في الغنم
السائمة زكوة ثم قال في المعلوفة زكوة فان تحقق ان المفهوم مراد من قوله
في السائمة زكوة فهو نسخ لان قوله في المعلوفة زكوة رفع عدم الزكوة في المعلوفة
بعد تحققه بدليل الخطاب وان لم يتحقق ان المفهوم مراد فلا نسخ لان
تحقق عدم الزكوة في المعلوفة انما كان بحكم العقل بالبراءة الاصلية ورفع ما ثبت
بالبراءة العقلية لا يكون نسخا الثاني لو زاد ركعة على ركعتي الصبح فهو نسخ لانه
ثبت تحريم الزيادة عليهما بدليل شرعي ثم ثبت وجوبها بدليل شرعي فيكون رفع
حكم شرعي بدليل شرعي متاخر وهو النسخ وايضا فان وجوب التشهد عقيب
الركعتين الذي هو ثابت بدليل شرعي يرتفع بزيادة الركعة فيكون نسخا وزيادة
التغريب على الحد كذلك لانه ثبت تحريمها بدليل شرعي فان قيل التغريب كان

يعني لو علم ان مفهوم المخالفة معتبر ام لا

زيادة التغريب

ومعلوم انه جلد

ان الجلد

مثبتاً لحكم الاصل ورفع نفي التعزير بزيادة التوبيخ رفع لما ثبت بدليل العقل
فلا يكون نسخاً قلنا انما كان نسخاً ان لو ثبت تحريم التوبيخ بدليل شرعي
اما لو علم ثبوت تحريمه بدليل شرعي فلا يكون نسخاً الثالث لو خير الشارع
في المسح على الخفين بعد وجوب غسل الرجلين على التعيين فهو نسخ لوجوب
الغسل على التعيين لان التخيير بين المسح والغسل رفع لوجوب الغسل
على التعيين بعد ما ثبت الوجوب بدليل شرعي واما لو خيرنا الشارع
في الكفارة بين الاطعام والصيام ثم زاد الاعتاق فليس نسخاً للتخيير بين
الاطعام والصيام لان التخيير بين الاطعام والصيام على التعيين معناه ان الواجب
واحد منهما وان غيرهما لا يقوم مقامهما ووجوب احدهما لا بعينه غير مرتفع
وانما المرتفع عدم قيام غيرهما مقامهما وذلك ثابت بمقتضى النفي الاصلي فرفعه
لا يكون نسخاً الرابع اذا قال الله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم ثبت
جواز الحكم بالشاهد واليمين فليس بنسخ لان جواز الحكم بشاهد ويمين
لا يرفع شيئاً مما دل عليه منطوق قوله واستشهدوا شهيدين ولو ثبت
مفهومه ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ايضاً ليس بنسخ
اذ ليس في مفهومهما منع جواز الحكم بغير الشاهدين حتى يرتفع جواز الحكم
بشاهد ويمين الخامس لو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو زائد على الاعضاء
الستة فليس بنسخ لانه انما حصل بالزائد وجوب ما كان مباحاً في الاصل ووجوب
غسل الاعضاء الستة باقٍ على ما كان مع وجوب غسل العضو الزائد قالوا
الاعضاء الستة كانت مجزئة قبل اشتراط غسل العضو الزائد ثم صارت
غير مجزئة بسبب ازدياد هذا الشرط فازدياد هذا الشرط نسخ لاجزائها
بانفرادها قلنا معنى كون الاعضاء الستة مجزئة امتثال الامر
بفعلها من غير التوقف على امر اخر ولم يرتفع امتثال الامر بفعلها وانما ارتفع
عدم توقفها على شرط اخر وذلك المرتفع وهو عدم اشتراط امر اخر انما
كان مستنداً الى حكم الاصل العقلي فلا يكون رفعه نسخاً شرعياً وعلى ذلك
لو زيد في الصلوة ما لم يكن فعله محرماً فيها لانه لم يرتفع به الا ما كان مباحاً في الاصل

وهو

وهو ليس بنسخ قالت المعتزلة اذا نقص جزء العبادة او شرطها فنسخ للجزء
والشرط لا للعبادة اعلم انه لا خلاف في ان ما لا يتوقف عليه صحة العبادة كسننها
فنسخه ليس نسخاً للعبادة ولا خلاف في انه اذا نقص جزء العبادة كاسقاط
ركعة من صلوة الصبح مثلاً او نقص شرطها كاسقاط الوضوء عن الصلوة فهو
نسخ لذلك الجزء والشرط وانما الخلاف في ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة من
الجزء والشرط هل يكون نسخاً لتلك العبادة فذهب الكرخي وابو الحسين البصري
الى ان ذلك ليس نسخاً لتلك العبادة وهو المختار وقيل نسخ لها واليه ميل الغزالي
وقال عبد الجبار ان كان المنسوخ جزء العبادة فنسخه نسخ للعبادة وان كان
شرطاً لها فنسخه ليس نسخاً لها لنا انه لو كان نسخ جزء العبادة او نسخ شرطها
نسخاً لوجوب العبادة لافتقر في وجوب الباقي الى دليل ثان وهو خلاف
الاجماع فانه لو اسقط ركعتان من صلوة الظهر وجب الاتيان بالباقي بالدليل
الدال على وجوب الظهر ولا يجوز ترك الباقي لورود دليل اخر بلا خلاف
وكذلك لو اسقط شرط من شروط الصلوة لا يجوز تركها من غير خلاف قالوا
ثبت تحريم الصلوة بغير طهارة قبل نسخ الطهارة وكذا ثبت تحريمها
بغير الركعتين قبل نسخهما ثم لو ثبت جواز الصلوة او وجوبها بغير
الطهارة وبغير الركعتين فيكون نسخاً قلنا الغرض انه لم يتجدد وجوب بل
كانت الصلوة واجبة والطهارة واجبة فلما ارتفع احد الواجبين بقي الواجب
الاخر وعلى ذلك الركعتين منها كانتا واجبتين فلما ارتفع احد الواجبين بقي
الواجب الاخر ومعنى تحريم الصلوة بغير الطهارة قبل نسخها هو ان الطهارة
كانت واجبة في الصلوة فترك الطهارة فيها كان حراماً فلما انتسخت الطهارة
ارتفع تحريم تركها لا ان الصلوة انتسخت من اصلها بالكلية مسئلة
المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافاً للمعتزلة
فانهم قالوا من الافعال ما لها صفات ذاتية تقتضي حسنها وقبحها فلا
يمكن نسخها وذلك مثل وجوب معرفة الله تعالى ووجوب العدل وشكر
المنعم فلا يجوز نسخ ذلك ومثل تحريم الكفر والظلم والكذب فانه لا يجوز

اذ لو نسخت الصلوة من اصلها لكان الباقي واجباً بدليل ثان [illegible] الفرض لانا ذكرنا [illegible] الظاهر يدل على عدم دليل ثان

لسنخ واعلم ان ذكر من فروع تحسين العقل وتقبيحه وهذا ابطلناها ولا خلاف
في جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط التكليف عند من
لم يجوز تكليف ما لا يطاق وهذا لا يسمى نسخا على ما سبق وانما اختلفوا في جواز
نسخ جميع التكاليف عن العبد في حال عقله والمختار جوازه خلافا للغزالي رحمه الله
لنا ان بعض احكام التكاليف جاز النسخ بالاجماع فيجوز نسخ الجميع قياسا
للبعض على البعض والجامع الحكمة الموجبة لجواز النسخ وقال الغزالي لا يمكن
ان ينسخ جميع التكاليف اذ لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعالى ويجب
على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف
بالضرورة ولا ينفك عن المكلف واجيب بانه نعلم الناسخ والنسخ وعند علمه بهما
سقط عنه التكليف بمعرفتها ونعني بها من الاحكام التكليفية وهذا تمام
شرحي في النسخ والآن الكلام في القياس القياس في اللغة التقدير
والمساواة والمحاذاة يقال قست الثوب بالذراع اي قدرته به ويقاس فلان
بفلان اي يساويه وقاس النعل بالنعل اي حاذاه ومنه قول الشاعر خف يا كريم
على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا وفي اصطلاح المنطق قد مر تعريفه
في اول الكتاب واما في اصطلاح الاصوليين فقال المؤلف مساواة فرع
الاصل في علة حكمه قوله مساواة كالجنس شامل للمساواة بين الشيئين
ذاتها وصفاتها واحكامها العقلية والشرعية وشرطها وعلتها مع ان يكون
احدهما اصلا للآخر ام لم يكن فلما قيد المساواة بالفرع والاصل في علة حكمه
خرج منه المساواة بين الشيئين لا في علة الحكم وخرج المساواة بينهما في علة الحكم
مع ان احدهما لا يكون اصلا للآخر كالبر والشعير المتساويين في علة حرمة الربا
مع ان احدهما ليس اصلا للآخر اذ حرمة الربا فيهما ثابتة بالنص فلا يسمى ذلك
قياسا وخرج مساواة فرع الاصل في شرطه كقياس الغائب مشروطا بالحيوة
في الشاهد فكذا في الغائب قياسا عليه وخرج مساواة فرع الاصل في حده كما يقال
العالم في الشاهد من له العلم فكذا في الغائب قياسا عليه وخرج منه مساواة
فرع الاصل في علة صفة الحقيقة كما يقال العالمية في الشاهد معللة بالعلم فكذا

في الغائب قياسا عليه وخرج مساواة فرع الاصل في عدم شرطه كما يقال الحج صلوة
الكافر الاصلي لانتفاء الايمان الذي هو شرطها فكذا صلوة المرتد قياسا عليه
وخرج مساواة فرع الاصل في عدم علته كما يقال لا يجب القصاص في القتل الخطأ
لانتفاء علته التي هي العمد العدوان المحض فكذا في شبه العمد قياسا عليه وخرج
منه ايضا قياس احد الشيئين على الآخر بمجرد نفي الفارق بينهما والقياس يطلق
على كل هذه الصور المذكورة تجوزا ليس بجامع لها الا ان يقتصر العلم بالتمثيل
لها ودخل فيه القياس العقلي واللغوي لتحقق هذه المساواة المخصوصة
عقلا ولغة قبل ورود الشرع الا ان يقصر الحكم المذكور بالحكم الشرعي
قوله ويلزم المصونة زيادة في نظر المجتهد لانه يجمع وان تبين الغلط
والرجوع بخلاف المخطئة له ويلزم القائلين بان كل مجتهد مصيب ان يزيدوا
قيدا آخر بان يقولوا القياس هو مساواة فرع الاصل في علة حكمه في نظر
المجتهد لان القياس صحيح عندهم وان تبين للمجتهد انه غلط ورجع عنه
بخلاف المخطئة وهم القائلون بان المصيب واحد ومن عداه مخطئ فان عندهم
القياس الذي تبين فيه الخطأ لم يكن صحيحا ومنها تعرض على المؤلف بان
هذه الزيادة ليست مختصة بالمصوبة فان المساواة المذكورة في نفس الامر
من غير قياس لا يسمى قياسا عند المخطئة ايضا مع انه لا يخلو ان كان
مراده من ذلك حد القياس الصحيح والفاسد فلا فائدة في تعليله بقوله لانه يجمع
وان تبين الغلط وان كان مراده حدا لم يعم الفاسد فلم يحصل مراده
لان المساواة المذكورة في نظر المجتهد مع وجود المانع في الفرع يكون
قياسا فاسدا وحينئذ لا يحتاج الى قوله وان اريد الفاسد حذف قيل يشبه
مع ان المراد منه ان كان مجرد الشبه فهو ليس بقياس والا لزم من قال
الارز يشبه البر في الصلابة يكون قياسا وليس كذلك وان كان
المراد منه شبها خاصا وهو شبه الفرع بالاصل في علة حكمه فليس بجامع
لما سبق في الاول واورد قياس الدلالة فانه لا يذكر فيه علة فلم يدخل
في الحد الاول مع انه يسمى قياسا واجيب عنه بالحد الآخرين اما بانه يعني

مراد من الحد وانما اطلق عليه القياس مجازا واما بانه يقتضي المساواة في العلة
من حيث انه يطلق على المساواة في الاثر والمساواة في الاثر تقتضي المساواة
في المؤثر واورد قياس العكس فانه لا مساواة بين اصله وفرعه في العلة ولا في
في الحكم ولا تشابه بينهما فيهما وذلك قول الحنفية في اثبات اشتراط الصوم في
الاعتكاف لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب فيه الصيام بغير
نذر قياسا على الصلوة في عكسه وهو انه لما لم يجب الصلوة في الاعتكاف
بالنذر لم يجب فيه بغير نذر فاصل هذا القياس الصلوة وفرعه الصوم وحكم
الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف وحكم الصوم انه شرط فيه وعلة
حكم الاصل عدم المناسبة بين الصلوة والاعتكاف وعلة حكم الفرع كون
الصوم والاعتكاف عبادتين متقاربتين كالحج والعمرة فالحكمان متنافيان
والعلتان متنافيتان فليس بين الاصل والفرع مساواة في العلة ولا في الحكم
ولا تشابه بينهما فيهما واجيب عن ذلك باحد الامرين اما بالاول وهو ان
قياس العكس غير مراد من الحد المذكور واما بانه مراد منه والمقصود
من المثال المذكور مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم للاعتكاف
بالنذر بمعنى انه لا فارق بينهما في نفس الامر او بمعنى انه سبرنا وبحثنا فما وجدنا
فارقا بينهما سوى قيد النذر وهو ملغى بدليل ان المكلف لو نذر ان يعتكف
مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلوة والاعتكاف بل يكون له الاعتكاف
المنذور بدون الصلوة كما في غير المنذور وهذا هو المراد بقول المؤلف وذكرت
الصلوة لبيان الالغاء او بقول نذر الصوم في الاعتكاف ملغى بالقياس على
الصلوة فان نذرها في الاعتكاف ملغى او نذر الصوم في الاعتكاف كعدم
نذره قياسا على الصلوة فان نذرها في الاعتكاف كعدم نذرها فيه وهذا
هو المراد بقوله او قياس الصيام بالنذر على الصلوة بالنذر واذا ثبت ان قيد
النذر ملغى ثبتت المساواة بين الاعتكاف المنذور فيه الصوم وبين الاعتكاف
غير المنذور فيه الصوم في اشتراط الصوم لكونهما اعتكافا يتقرب به الى
الله تعالى فالاصل في هذا القياس الاعتكاف المنذور والفرع فيه الاعتكاف

[illegible] هذه المسألة ... اذا ... [illegible]

غير المنذور وحكمهما اشتراط الصوم والعلة الجامعة بينهما كونهما اعتكافا
يتقرب به الى الله تعالى اعلم ان للناس في حد القياس عبارات متعددة
منها قولهم القياس هو بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود بان بذل
الجهد في استخراج الحق من موارد النصوص ومواقع الاجماع حتى عرف الحق
بالنص او الاجماع لا يسمى قياسا وبذل الجهد لا يسمى قياسا وبان بذل الجهد
حال القائس لا نفس القياس ومنها قولهم القياس هو الدليل الموصل
الى الحق وهو مردود ايضا بالنص والاجماع فان كل واحد منهما دليل موصل
الى الحق وليس بقياس ومنها قولهم القياس هو العلم عن نظر وهو ايضا
مردود بان العلم الحاصل عن النظر في دلالة النص والاجماع لا يسمى قياسا
وبان العلم ثمرة القياس لا نفس القياس ان سلم انه يفيد العلم وقال
ابو هاشم القياس هو حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وقد دخل في حده
ما ليس بقياس لان حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه قد يكون بغير جامع
فلا يسمى قياسا وان كان بجامع يسمى قياسا فيحتاج الى زيادة هذا القيد
ليستقيم حده وهذا هو المراد بقول المؤلف ويحتاج بجامع وقال
القاضي ابو بكر القياس هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او
نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله حمل معلوم
على معلوم اراد به اعتبار معلوم بمعلوم وانما قال حمل معلوم على معلوم
ولم يقل حمل موجود على موجود او حمل شيء على شيء ليتناول الموجود والمعدوم
وقوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بيان وتفصيل للحمل المذكور
وانما قال بامر جامع لان القياس لا يتم بدون امر جامع بين الاصل
والفرع وقوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما بيان وشرح للامر الجامع
بين الاصل والفرع قال المؤلف فهذا الحد حسن الا ان فيه نوعا وقوله
حمل معلوم على معلوم انما هو ثمرة القياس ولم يشعر القائس [illegible] بقياس
وقوله في اثبات حكم لهما يشعر بان اثبات الحكم في الاصل والفرع معا انما
كان بالقياس وليس الحكم فيهما معا مثبتا بالقياس لان القياس

لان القياس لم [illegible] العلة التي ثبتت في هذا الاصل ثابتة في هذا الفرع فاذا [illegible]

لمكان ان ثبوت الحكم في الاصل صح

فرع على ثبوت الحكم في الاصل مستفادا من القياس لكان فرعا عليه ايضا ولزم
الدور وقوله بامر جامع كاف في الحد فلا يحتاج الى قوله من اثبات حكم او صفة او
نفيهما والجواب عن الاول ان الحمل المذكور ليس بثمرة القياس بل ثمرته هو العلم
بثبوت حكم الفرع او الظن وعن الثاني ان حكم الاصل والفرع انما هو ثابت بالامر
الجامع بينهما والامر الجامع ليس بقياس بل هو جزء منه والمستفاد من القياس
انما هو العلم او الظن بثبوت حكم الفرع او صفته وليس في ذلك دور وعن الثالث فقوله
بامر جامع وان كان كافيا ويتميز به ولكن لما كان فيه نوع من الاجمال فسره وفصله بقوله
من اثبات حكم او صفة او نفيهما وذكرنا ما لا يخل بالحد وقولهم ثبوت حكم الفرع
فرع للقياس فيعرف به دور قلنا قالوا ثبوت حكم فرع على القياس فيعرف القياس
بثبوت حكم الفرع كما عرفه القاضي دور باطل واجيب عن ذلك بانا نحدود انما هو
القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني او الخارجي ليس فرعا للقياس الذهني
بل للخارج فلا دور وهذا آخر الكلام في حد القياس والآن الكلام في اركانه
وهي اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما الاصل فقد اختلف
العلماء فيه فالاكثرون على ان الاصل هو محل الحكم المشبه به وقيل هو الدليل
الدال على حكمه وقيل هو حكمه فاذا قسنا النبيذ في تحريم شربه على الخمر المنصوص
على تحريمها بقوله حرمت الخمر لعينها قال الفقهاء الاصل منه هو الخمر التي هي
محل التحريم لانها شبه بها الفرع فيكون اصلا وقال المتكلمون الاصل هو النص
الدال على تحريم الخمر لانه الذي يعرف به التحريم وقال بعضهم الاصل هو التحريم
الثابت في الخمر لانه الذي يتفرع عليه تحريم النبيذ واما الفرع فهو عند الفقهاء
عبارة عن المحل المشبه وهو النبيذ في مثالنا وعند المتكلمين عبارة عن حكم
المشبه وهو تحريم النبيذ والاشبه انه هو الفرع لتفرعه على القياس بخلاف
المحل والاصل في اللغة هو ما يبنى عليه غيره ولا بعد في حمل ما قالوه الا ان
ما عند الفقهاء اولى لئلا يحتاج الى تغيير اصطلاحهم المشهور لسان
على الزمان والرجوع فيه الى الفقهاء دونا لكن لا ان حكم الخمر اذا كان
مبنيا على الخمر من حيث انها محل له فهي اصل له وهو اصل لحكم النبيذ لكونه

١٨٩

مبنيا عليه واصل الاصل اصل فيكون الخمر ايضا اصلا لحكم النبيذ وكذلك اذا
كان حكم الخمر مبنيا على النص من حيث انه مستفاد منه فيكون النص اصلا له وهو
اصلا لحكم النبيذ ولذلك كان الوصف الجامع فرعا للاصل لكونه مستنبطا منه
واصلا للفرع لكون الحكم الشرعي فيه مبنيا عليه وهذا تمام بيان معاني الاركان
واما بيان شرائطها فاعلم ان من شرط حكم الاصل ان يكون حكما شرعيا ثابتا
لكان [illegible] الحكم المتعدي من الاصل الى الفرع شرعيا ليكون
الغرض من القياس الشرعي حاصلا ومن شرائطه ايضا ان لا يكون منسوخا لان
اعتبار الوصف الجامع يزول بنسخ حكم الاصل واذا لم يعتبر الوصف الجامع
لا يبقى حكم الفرع عليه ثبوت المقصود من القياس ومن شرائط حكم الاصل
ايضا ان لا يكون فرعا لاصل قياس اخر على ما ذهب اليه اكثر اصحابنا خلافا للحنابلة
وابي عبد الله البصري لنا ان اتحدت العلة الجامعة في القياسين فذكر الوسط ضايع
وذلك كما لو قال الشافعي في السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا قياسا
على التفاح ثم يقيس التفاح في تحريم الربا على البر لكونه مطعوما فان العلة وهي
الطعم متحدة في القياسين فيمكن ان يقاس السفرجل على البر من غير ذكر الوسط
وهو قياس السفرجل على التفاح ثم قياس التفاح على البر اذ لا فائدة في هذا
التطويل وان لم تتحد العلة في القياسين يفسد القياس لان العلة الاولى وهي التي
ثبت بها الحكم في الفرع الشارع فيه اولا لم يثبت اعتبارها الا بعد ان كان
حكم الاصل ثابتا بها والمفروض ان ثبوت حكم الاصل بالعلة الثانية المستنبطة
من اصل الاخر والعلة الثانية ليست معتبرة في الفرع الشارع فيه اذ لو كانت
معتبرة لكان الحكم في الفرع مضافا اليها ولو كان مضافا اليها يلزم اتحاد العلة
في القياسين وهو خلاف المقدر وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة فسخ
النكاح بالجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على القرن
والرتق ثم يقيس القرن والرتق على الجب بواسطة فوات غرض الاستمتاع
به فاعلم يثبت الاستمتاع بالجذام وهذا كله اذا كان حكم الاصل فرعا يوافق
مذهبا المستدل ويخالف المعترض فاما ان كان حكم الاصل فرعا لا يوافق مذهب

فالفرع المتنازع فيه هو الجذام والاصل هو الرتق والقرن [illegible] واصل هذا الاصل هو الجب والعلة الاولى [illegible] ما بين الجذام والرتق [illegible] الاستمتاع [illegible] صح

المجتهد[illegible] ومخالفا للمعترض فاما ان كان حكم الاصل فرعا يوافق مذهب المعترض
ومخالفا للمستدل كقول الحنفي في الصوم في النفل انه اتى بما امر به فوجب ان يصح
كما اذا كان عليه فرض الحج ونوى النفل فان حكم الاصل يوافق مذهب الشافعي
المعترض ويخالف مذهب الحنفي المستدل فقياسه فاسد لانه لا يخلو اما ان
يذكر ذلك تقريرا لاخطائه او الزاما لخصمه فان كان الاول يلزم خطاه
في الاصل لان مذهبه ان لا يصح فرض الحج بنية النفل وان كان الثاني فلا يخلو
اما ان يقول بان ماخذ المعترض في الاصل غير ماخذه في الفرع او يقول ماخذ
الاصل عين ماخذه في الفرع فان كان الاول لم يحصل الالزام وان كان الثاني
يلزم احد الامرين اما خطاء المعترض في الفرع او خطاء المستدل في الاصل وليس
احدهما في الخطا اولى من الاخر كذا قوله ومنها اي ومن شرائط حكم الاصل
ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس ومن المعدول به عن سنن القياس
ما لا يعقل معناه ويكون خارجا عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده
فانه غير معقول المعنى وخارج عن قاعدة الشهادة فلا يقاس عليه غيره
ومنه ما لا يعقل معناه ولكن لا يكون خارجا عن قاعدة عامة كاعداد
الركعات ومقادير الحدود والكفارات فلا يقاس عليها لعدم تعقل العلة
فيها ومنه ما شرع ابتدا ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سوا كان
له معنى ظاهر كترخص المسافر لعلة دفع المشقة او غير ظاهر كالقسامة وضرب الدية
على العاقلة ونحوه ومن شرائط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب
والقياس المركب هو ان لا يكون الحكم في الاصل منصوصا عليه ولا متفقا عليه بين الامة
ولكن استغنى عن اثباته لموافقة الخصم في ثبوته في الاصل مع منعه علية الاصل
او منعه وجود العلة في الاصل وهو قسمان الاول وهو ان يمنع الخصم علية ما
جعله المستدل علة في الاصل ويعين علة اخرى ويقول الحكم عندي ثابت
بهذه العلة سمي مركب الاصل وذلك مثل ما لو قال الشافعي في عبد فلا يقتل به
الحر كالمكاتب فان عدم قتل الحر بالمكاتب ليس منصوصا عليه ولا متفقا عليه
بين الامة لاختلاف الناس فيه ولكنه متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي

العلة انه من جريان القصاص في المكاتب جهالة
المستحق من السيد او الورثة لا العبودية فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد
بالمكاتب في عدم جريان القصاص بها لان هذه العلة ليست موجودة في العبد
وان بطلت هذه العلة فاما ان يمنع عدم القصاص في المكاتب لان ذلك عندي كان
معللا بهذه العلة فينتفي لبطلان علته ولا يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع فعلى تقدير
صحة العلة وبطلانها يمنع القياس لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او عن
منع الاصل وانما سمي هذا النوع قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في ترتب الحكم
على العلة في الاصل والثاني وهو ان الوصف الذي جعله المستدل علة الخصم
يقول هذه العلة عندي مفقودة في الاصل وسمي مركب الوصف لانه وقع الخلاف
في نفس الوصف الجامع وذلك مثل ما لو قال المستدل في مسئلة تعليق الطلاق
بالنكاح تعليق للطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق
فانه لا يصح فيقول الحنفي الوصف الذي جعلته علة وهو التعليق غير موجود
في الاصل اذ هو تنجيز فان صح وجود هذه العلة في الاصل منعت حكم الاصل
ولا يلزمني من المنع محذور لانه لا نص عليه ولا اجماع وان بطلت هذه العلة بطل
الحاق الطلاق المعلق بالمنجز في عدم الصحة لانه لا ينفك عن منع الاصل
او عدم العلة في الاصل فاما لو سلم الخصم ان العلة التي عينها المستدل في القسم
الاول هي العلة وانها موجودة في الفرع او اثبت المستدل في القسم الثاني
ان العلة موجودة في الاصل انتهض الدليل عليه فيصح القياس لاعتراف الخصم
بما هو موجب لصحة القياس كما لو كان مجتهدا وغلب على ظنه صحة القياس
فانه لا يكابر نفسه فيما اوجب ظنه وكذلك يصح القياس اذا اثبت المستدل
اصله بنص ثم اثبت العلة الممنوعة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل منه ذلك
لم يقبل منه تقبل النص والتالي باطل فالمقدم مثله ومن شرائط حكم الاصل
ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والا لضاع جعل احدهما اصلا
للاخر اولى من العكس وهذا تمام بيان شروط حكم الاصل واما شروط
علة الاصل فقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم الاصل بالاوصاف الظاهرة

العرية عن الاضطراب سوآء كانت عقلية كالرضا والسخط او حسية كالقتل
والسرقة او عرفية كالحسن والقبح وسوآء كان الوصف موجودا في محل الحكم
او ملازما له غير موجود فيه كتحريم نكاح الامة لعلة رق الولد وقد اختلفوا
في شروط منها العلة بمعنى الباعث ان تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من
شرع الحكم لانها لو كانت مجردا امارة لكان التعليل بها في الاصل ممتنعا
لان علة الاصل مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة
لحكم الاصل لكان الحكم متوقفا عليها ومتفرعا عنها وهو دور ومنها
ان يكون العلة وصفا ضابطا لحكمة مجردا لخفائها او لعدم انضباطها ولو امكن
اعتبارها جاز على الاصح اعلم انه اختلفوا في تعليل الحكم بالحكمة المجردة
عن الضابط فمنهم من جوزه ومنهم من منعه ومنهم من قال ان كانت الحكمة المجردة
خفية او غير منضبطة بنفسها لم يجز التعليل بها وان كانت ظاهرة
منضبطة جاز التعليل بها وهو المختار وهذا هو المراد بقوله ولو امكن
اعتبارها جاز على الاصح لنا ان الحكمة المجردة اذا كانت خفية او
غير منضبطة لا يطلع عليها المكلف الا بعد المشقة في امعان النظر والتفتيش فيها
فالتعليل بها مما ينفى الى العسر والحرج وذلك منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج غير اما خالفناه في التعليل بالوصف الظاهر المنضبط
لكونها المشقة فيه اقل فبقينا عاملين بعموم النفي فيما عداه واما اذا كانت
الحكمة المجردة ظاهرة منضبطة جاز التعليل كما جاز بالوصف الظاهر
المنضبط بطريق الاولى اذ الحكمة هي المقصودة من شرع الحكم لا الوصف
الظاهر المنضبط ومنها ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي وقال قوم يجوز
تعليل الحكم الثبوتي بالعدم لنا لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان ذلك العدم
مناسبا لذلك الحكم او مظنة مناسب له ولكن ليس بمناسب ولا مظنة مناسب
فلا يكون علة له بيانا للملازمة انه لو لم يكن العدم مناسبا للحكم ولا مظنة
مناسب له يبقى مجرد الطرد والطرد المجرد غير معتبر على ما سيأتي واما
بيان نفي اللازم وهو المراد بقوله وتقرير الثانية ان العدم لا يخلو اما ان

فاذا لم تكن مستقلة ... الحكم لا بد ... وان تكن مجردا امارة الا ان يكن علة

كالقرنة المعتبرة ذكر واسقط العلة وهي من حاجة العبد ... بذلك المضروب ثم قيس الحكم عليهما

يكون مختصا بامر يوجه من الوجوه فيكون نسبته الى جميع الاحكام على حد سوآء
فلا يكون مناسبا ولا مظنة مناسب لحكم مخصوص في وقت مخصوص وان كان
مختصا بامر فذلك الامر لا يخلو اما ان يكون منشا مصلحة او منشا مفسدة او لا
يكون منشا مصلحة ولا منشا مفسدة فان كان منشا مصلحة فعدمه يستلزم
عدم المصلحة فلا يكون مناسبا للحكم ولا مظنة مناسب له وان كان
منشا مفسدة فيكون منافيا من الحكم فعدمه يكون عدم المانع وعدم المانع
من الحكم ليس علة له وان لم يكن منشا مصلحة ولا منشا مفسدة فلا يخلو اما ان
يكون منافيا لوجود ما هو المناسب للحكم او لا يكون منافيا له فان كان منافيا
لمناسب الحكم فعدمه لا يكون مظنة مناسب له لان وجوده ان كان ظاهرا
تعين بنفسه فلا يكون عدمه حتى يكون مناسبا او مظنة مناسب وان كان
خفيا يستلزم خفي نقيضه انما هو عدمه ووجود المناسب واذا كان كل واحد
من عدمه والمناسب خفيا فلا يكون عدمه مظنة المناسب لان الخفي لم يصلح مظنة
الخفي ويمكن ان يكون الضمير في قوله لانه ان كان ظاهرا يعني بنفسه عائدا الى وجود
المناسب لان الخفي لم يصلح مظنة الخفي ويمكن ان يكون الضمير في قوله لانه ان كان
ظاهرا يعني بنفسه عائدا الى وجود المناسب فيكون معناه لان وجود المناسب
ان كان ظاهرا تعين بنفسه في كونه علة فلا يكون العدم علة وان كان خفيا
فنقيضه وهو وجود ذلك الامر خفي واذا كان ذلك الامر خفيا فنقيضه وهو
عدمه خفي فيكون وجود المناسب والتقدير انه ليس منشا مصلحة ولا منشا
مفسدة فيكون وجوده وعدمه سوآء في عدم المناسبة ومظنتها اعلم ان قوله
ان كان وجوده منشا مصلحة فباطل ممنوع فانه يجوز ان يكون وجوده منشا
مصلحة مرجوحة وعدمه راجحا على مصلحة وجوده مرجحا اخر لاشتماله على
المصلحة الراجحة فيكون مناسبا للحكم وان كان يستلزم العدم المصلحة
الموجودة وقوله وان كان منشا مفسدة فانه ليس علة ممنوع
ليس ايضا فانه يجوز ان يكون عدم المانع مشتملا على مصلحة مناسبة
للحكم فيكون علة له وقوله وان كان وجوده منافيا لوجود المناسب

لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه ممنوع ايضا فانه يجوز ان يكون وجود ذلك الامر منافيا لوجود
المناسب وعدمه يكون مظنة لوجود المناسب وقوله لانه ان كان ظاهرا تعين شيخ
وان كان خفيا فنقيضه خفي ممنوع ايضا فانه يجوز ان يكون احد النقيضين خفيا
والاخر ظاهرا وقوله وان لم يكن وجوده كعدمه ايضا اذا لم يكن وجود ذلك
الامر منافيا لوجود المناسب والمنشا مصلحة والمنشا مفسدة فعدمه يجوز ان
يكون مظنة مناسب وقوله لم يسمع احد يقول العلة كذا او عدم كذا ممنوع ايضا
فانه لا يمكن اثبات نفي السماع عن كل احد ولو سلم نفي السماع فلا نسلم انه يلزم منه
نفي الشاهد بان العلة هذا او عدمه كذا ولو سلم لزوم نفي هذا التردد فلا نسلم
انه يلزم منه نفي كون العدم علة في نفس الامر واستدل على ان العدم علة للحكم
الثبوتي بان لا علة عدم لنقيضه وهو العلة صفة وجودية فلو كان العدم
علة يلزم اتصاف العدم بالصفة الوجودية فيكون العدم محلا للصفة الوجودية
وهو محال واجيب بانه لا نسلم ان لا علة عدم محض مقابل هو نفي والنفي قد يكون
وجودا كاللاعدم فانه الوجود وقد يكون عدما كاللاوجود فانه العدم وقد يكون
منقسما اليهما كاللاامتناع المنقسم الى الامكان الصادق على الوجود والى
الامكان الصادق على العدم وايضا فان العلة كما يطلق على الوجود فقد
يطلق على العدم مثال عدم العلة علة لعدم المعلول واذا كان كل واحد
من اللاعلة والعلة قد يطلق على العدم وقد يطلق على الوجود فلا يلزم من
اطلاق اللاعلة على العدم في بعض الصور ان يكون العلة صفة وجودية
مطلقا وقد يعدم مثل هذا الجواب من ان الحسن صفة وجودية
لان اللاحسن عدمي فاني المولف وقد صادره اي من حيث انه هذا
الاستدلال تعليلا لوجود احد النقيضين بعدم الاخر فالواضح تعليل الضرب في امر
بانتفاء الامتثال فانه يصح ان يقال ضرب السيد عبده لانه لم يمتثل امره وهو
تعليل للامر الوجودي بالعدم فلنا ذلك تعليل للضرب بالكف عن الامتثال
والكف امر وجودي واعلم ان عدم جواز تعليل الامر الثبوتي بما يكون
عدميا فهو كعدم جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم استدلالا واعتراضا

وقد تقدم في امر عن الكتاب في عن الاستدلال بحث المنطق

وقد

وقد خصوه باعتراض اخر وهو انهم قالوا انتفاء معارضة المعجز بمثلها جزء من الموقوف
لكونها معجزة وكذلك الدوران وجودا وعدما فانه موقوف لعلية المدار واحد
جزئيه عدم وجوابه انا لا نسلم ان العدم في الصورتين جزء من الموقوف بل شرطا
له والشرط غير الجزء وهذا الاعتراض مع الجواب في بعض النسخ مكتوب بعد قوله وان
لا يكون المعدوم المحل ولا جزا منه وذكره هنا انسب قوله وان لا يكون المعدوم
المحل والا جزا منه اي ومن شرط العلة ان لا يكون العلة المعدوم محل حكم الاصل والاجزاء
منه خلافا للعوم اما المحل فلان العلة المعدوم هي التي يوجد في غير الاصل
ويستحيل كون محل حكم الاصل بخصوصه متحققا في الفرع واذا امتنع تحقق العلة
في الفرع يمتنع الحاقه بالاصل وهذا بخلاف العلة القاصرة فانه لا استشهاد
فيه ان يقول ان في حرمة الربا في البر لكونه برا لم يوجد كونا البر مناسبا
لحرمة الربا فيه واما جزء المحل فان كان التعليل بالجزء الذي يختص ذلك المحل
به عن غيره فهو تعليل بالعلة القاصرة وهو جائز كما مر في المحل وان كان
التعليل بالجزء المشترك بينه وبين غيره فهو تعليل بالعلة المعدومة ولا امتناع
فيه اذا كان الجزء مناسبا وبذلك يعرف ضعف قول المولف حيث لم يفرق
بين التعليل بمحل الحكم وبين التعليل بجزء محله قوله والقاصرة بنص او
اجماع صحيح باتفاق والاكثر على صحة بغيرهما اعلم ان العلة القاصرة
وهي التي لم يتعد عن محل النص بل يقتصر عليه ان كانت وقع نص على عليتها
او اجمعت الامة على عليتها فلا خلاف في صحة التعليل بها وهذا هو المراد
بقوله والقاصرة بنص او اجماع صحيح باتفاق وان لم يكن منصوصة ولا مجمعا
عليها بل مستنبطة من محل الحكم اختلفوا فيها فذهب الشافعي واكثر الفقهاء والمتكلمين
على صحة التعليل بها خلافا لابي حنيفة وهذا هو المراد بقوله والاكثر على
صحتها بغيرهما اي بغير النص والاجماع وذلك كتعليل اصحابنا الشافعية حرمة
الربا في النقدين بكونهما الثمنية لنا ان القاصرة اذا كانت مناسبة للحكم
كانت علة وفيها حصل الظن بان شرع الحكم انما كان لاجلها اي الباعثة على
شرع الحكم وهو المعنى بالصحة والدليل صحة القاصرة المنصوص على عليتها اذ لها

شركان في الحكمة الباعثة على شرع الحكم واستدل ايضا بان صحة القاصرة
لو كانت موقوفة على تعديتها كما هو مذهب الخصم لم ينعكس اي لم يكن تعديتها موقوفة
على صحتها للزوم الدور ولكن تعديتها موقوفة على صحتها بالاتفاق وهذا هو
المراد بقوله والثانية اتفاق واجيب بانه انما يلزم الدور ان لو كان ذلك
التوقف توقفا يستلزم تقدم كل واحد من الامرين على الاخر واما اذا كان توقف
المعية كما في توقف كل واحد من المتضايفين على الاخر فلا دور والراجح هو المذهب
الاول قالوا لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكان لانتفاء حكم الاصل والفرع
واللازم باطل لان الحكم في الاصل ثابت بغيرها من النص والاجماع والفرع
لانها غير متعدية فقد عريت عن الفائدة بالكلية فلا تكون صحيحة ورد بان
هذا الدليل بعينه جار في العلة القاصرة المنصوصة او المجمع عليها وهي صحيحة
بالاجماع وبان النص دليل على كون العلة مثبتة للحكم والحكم ثابت بالعلة القاصرة
والنص دال على ذلك وبان الفائدة الباعث المناسب فانه اذا حصلت معرفة
الحكم معرفة العلة الباعثة على شرعه واشتماله على المصلحة يكون ادعى للقبول
واسرع الى الانقياد لان النفوس الى قبول الاحكام المعقولة الجارية على ذوق
المصالح اميل الى قهر التحكم ومرارة التعبد وايضا فانه لو وقع في محل العلة
القاصرة وصف اخر متعد به الحكم الا بدليل دال على استقلال ذلك الوصف
المتعدي وذلك من اجل الفوائد قوله وفي النقض اي اختلفوا في جواز النقض
وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم معناه ان الوصف المدعى كونه علة اذا
وجد في صورة مع تخلف الحكم عنه فهل يكون التعليل به في غير محل التخلف
ام لا يجوز ويكون تخلف الحكم عنه نافيا لعليته اختلفوا فيه فقال قوم يجوز
تخلف الحكم عنه مخصص لعلته لا نافض وقال قوم لا يجوز والتخلف موجب لنقض
العلية وقال قوم ان ثبت عليه الوصف بنص يجوز لان للشارع ان يتحكم بالنص
له فينصب الوصف علة في صورة دون صورة وان ثبت عليته بالاستنباط
بنحو المناسبة والدوران لا يجوز وهذا هو المراد بقوله وثالثها يجوز في
المنصوصة لا المستنبطة اي ثالث الاقوال ورابعها عكسه وهو انه يجوز

في العلة المستنبطة ان كان التخلف لمانع او عدم شرط ولا يجوز في العلة المنصوصة
وخامسها يجوز في العلة المستنبطة وان لم يكن التخلف لمانع ولا عدم شرط
وقال المؤلف المختار ان كانت العلة مستنبطة لم يجز ان يكون علة الا لمانع
او عدم شرط لان المستنبطة لا يثبت عليتها الا بيان المانع او عدم الشرط
لان انتفاء الحكم اذا لم يكن له مانع ولا عدم شرط انما هو لعدم المقتضي ولقائل
ان يناقش المؤلف في ذلك بان يقول له ان عنيت به ان علية المستنبطة
مطلقا لم يثبت الا بسبب مانع او عدم شرط ممنوع فيلزمك ان المستنبطة
عند عدم التخلف اذا لم يكن له مانع ولا عدم شرط لا تكون علة وهذا
لم يقل به احد من القائلين بالقياس وان عنيت به ان المستنبطة
لم يثبت عليتها في غير محل التخلف الا بسبب مانع او عدم شرط في محل التخلف
فلا نسلم ذلك قوله لان انتفاء الحكم في محل التخلف يكون لعدم المقتضي اذا
لم يكن له مانع ولا عدم شرط قلنا هذا يدل على ان عدم المانع عند انتفاء
الحكم مستلزم لعدم المقتضي في محل التخلف ولكن لم قلت انه يستلزم لعدم
المقتضي في غير محل التخلف سلمنا ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان ثبوت
المقتضي يكون بسبب المانع وانما يلزم ذلك ان لو صدق ان كل ما هو عدمه
مستلزم لعدم شيء يكون وجوده سببا لثبوت ذلك الشيء وليس كذلك فان
عدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم ووجوده ليس سببا لثبوته قوله وان
كانت منصوصة بظاهر عام يجب تخصيصه لعام وخاص ويجب تقدير المانع
اي العلة ان كانت منصوصة بنص ظاهر عام يجب تخصيص النص بدليل التخلف ولا
يجوز ابطال مدلول النص وهو علية الوصف بالكلية كما اذا ورد عام
وخاص يخالف مدلول العام فانه يجب تخصيص العام بالخاص ولا يجوز ابطال
مدلول العام بالكلية على ما سبق في باب التخصيص ويجب تقدير المانع
ههنا اذ تخلف الحكم عن العلة المنصوصة بغير مانع لنا لو بطلت
العلة المنصوصة بسبب تخلف الحكم عنها في صورة لبطل التخصيص وانسد
باب التخصيص وذلك لان النص الدال على علية الحكم اذا كان عاما والمدلول

العام فانه يجب تخصيص العام بالخاص ولا يجوز ابطال مدلول العام بالكلية على ما سبق
في باب التخصيص ويجب تقدير المانع ههنا اذ ليس تخلف الحكم عن العلة المنصوصة
لغير مانع لنا لو بطلت العلة المنصوصة بسبب تخلف الحكم عنها في صورة يلزم منه ان كل عام
اذا تخلف عنه الحكم في صورة يبطل مدلوله بالكلية من غير فرق حتى انه اذا قال الشارع
الله خالق كل شيء وعلم انه ليس خالقا لذاته يلزم منه ان لا يكون خالقا لشيء آخر
وفساد ذلك ظاهر وايضا فان النص دال على علية الوصف ودليل التخلف
دال على عدم عليته فلو عملنا بدليل التخلف يلزم تعطيل النص بالكلية ولو
خصصنا النص لم يلزم تعطيله بالكلية وفيه جمع بين الدليلين فوجب المصير اليه
حذرا من التعطيل وايضا لو بطلت العلة المنصوصة بتخلف الحكم عنها في صورة لبطلت
العلل القاطعة كعلة القصاص والجلد وغيرهما فان القتل العمد العدوان المحض
علة لوجوب القصاص بالاتفاق مع تخلف الحكم عنها فيما اذا كان القاتل الاب او
السيد لمانع الابوة والسيادة وكذلك ايلاج الفرج المحرم علة لوجوب الجلد مع تخلف
الحكم عنها فيما لو وطي الاب جارية الابن لمانع شبهة الاعفاف وكذلك اتلاف الاجزاء
علة لايجاب المثل في اتلاف المثليات مع تخلف الحكم عنها في ايجاب صاع من
التمر بدل لبن المصراة والى غير ذلك من العلل الشرعية المجمع عليها مع تخلف الحكم عنها
في بعض الصور قوله ابو الحسين النقض يلزم فيه مانع او انتفاء شرط يعني ان
نقيضه من الاول اعلم انه قال ابو الحسين البصري تخصيص العلة يخرجها عن
ان يكون طريقنا الى الوقوف على شيء من احكام الفروع فتخلف الحكم عن العلة ممتنع وبيان
ذلك انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا
اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون لم يخل اما ان نعلم ذلك
بقياس على اصل مباح لعلة انه ابيض مثلا او نعلمه بنص فان علمناه بقياس لم نعلم
تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلا الا بعد ان نعلم انه موزون غير ابيض لانا لو
شككنا في كونه ابيض لم نعلم تحريم بيعه متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا
فبان بانا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط وعلى هذا يكون الكلام
فيما لو علمنا اباحة بيع الرصاص بنص فعلمنا ان علة الربا في الذهب مجموع كونه موزونا

لان العلة على ما قدمنا وانما تكون جزء العلة وهو علم الابيض في المثال المذكور وهو كونه موزونا كونه موزونا مع انه غير ابيض ح

غير ابيض واذا كان انتفاء المانع جزء العلة فانتفاء الحكم عند وجود المانع انتفاء
(وهو تحريم بيع الذهب بالذهب)
جزء العلة فلا يكون الحكم متخلفا عن العلة بل عن جزئها واذا عرفت هذا فنطبق ما
قال المؤلف على هذا المعنى فقوله النقض يلزم فيه مانع اي كالابيض في صورة
بيع الرصاص بالرصاص وقوله يعني ان نقيضه من الاول اي شيء من وجود
المانع في صورة النقض ان نقيض المانع وهو عدم الابيض في مثالنا جزء من
العلة الاولى اي التي هي علة التحريم في صورة بيع الذهب بالذهب متفاضلا
قوله فلا ليس ذلك من الباعث اي ليس نقيض المانع او انتفاء الشرط
من جملة ما هو الباعث على شرع الحكم بل هو من قبيل انتفاء المعارض وانتفاء
المعارض ليس جزءا للعلة الباعثة وان سميته جزءا فيرجع النزاع لفظيا قوله
قالوا لو صحت للزم الحكم اي قالوا لو صحت العلة مع النقض للزم الحكم معها حيث
وجدت سواء كان هناك معارض او لم يكن واجيب بان معنى صحة العلة كونها
باعثة على شرع الحكم لا لزوم الحكم معها فان لزوم الحكم معها مشروط بوجود الشروط
وانتفاء المعارض والموانع قالوا ترتب الحكم على الوصف في بعض الصور يشهد باعتبار
عليته وتخلف الحكم عنه في بعض الصور يشهد باهدار عليته فقد تعارض دليل
الاعتبار ودليل الاهدار وعند التعارض وجب التساقط والرجوع الى
الاصل وهو عدم العلة قلنا تخلف الحكم عنه في صورة المانع لا ينافي شهادة
دليل الاهدار وعند التعارض وجب التساقط والرجوع الى الاصل وهو
عدم العلة قلنا تخلف الحكم عنه في صورة المانع لا ينافي شهادة دليل الاعتبار
فان الثقل في الحجر علة لهبوطه ونزوله فاذا تخلف عنه الهبوط لمانع لا يخرج عن
اعتبار العلية قالوا العلة الشرعية لا تقبل التخصيص وتفسد بتخلف الحكم
عنها كالعلة العقلية واجيب بانه لا نسلم ان العلة العقلية لا تقبل التخصيص
فان الحكم يتخلف عنها عند فوات المحل القابل لحكمها ولئن سلمنا امتناع تخلف
الحكم عنها فالفرق بينهما ان العلة العقلية تقتضي الحكم لذاتها والشرعية انما هي
علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم قوله المجوزة المنصوص اي اجاز
التخصيص في العلة المنصوصة دون العلة المستنبطة بانه لو صحت العلة المستنبطة

مع تخلف الحكم عنها في صورة لكان ذلك لتحقق المانع او لعدم الشرط لان تخلف
الحكم عنها ان لم يكن للمانع ولا لعدم شرط فيكون لعدم عليتها اذ لو كانت علة مع
عدم المانع ووجود الشرط لما تخلف الحكم عنها فثبت ان صحتها يتوقف على
تحقق المانع فلم يتحقق المانع الا بعد صحتها فكان دورا واجيب بانه لا نسلم
ان تحقق المانع يتوقف على صحة العلة سلمنا ولكن لا نسلم ان تحقق المانع يتوقف
على صحة العلة سلمنا ولكن لا نسلم ان صحة العلة يتوقف على تحقق المانع فان
العلة الشرعية دليل وعلامة على الحكم والمانع انما هو من قبيل المعارض
ولا نعلم ان صحة الدليل يتوقف على وجود المعارض بل لو قيل انها يتوقف
على عدم المعارض لكان وجها سلمنا ولكن لا نسلم ان هذا التوقف هو
توقف التقدم بل هو توقف المعية كتوقف كل واحد من المتضايفين على الاخر
فلا يكون دورا ممتنعا قال المؤلف والصواب ان استمرار الظن بصحة العلة
عند التخلف يتوقف على تحقق المانع وتحقق المانع يتوقف على ظهور صحتها
ومع اختلاف جهة التوقف فلا دور وذلك كالمعطي عن نفسه درهما لظن
انه اعطاه لفقره فان لم يعط فقيرا اخر توقف الظن فان تبين مانع من اعطائه
للاخر عاد الظن والا زال قالوا دليل العلة المستنبطة اقترانها بالحكم
وكما انها مقترنة بالحكم فهي مقترنة بعدم الحكم في صورة التخلف فقد تعارض
الاقترانان وتساقطا فوجب الرجوع الى الاصل وهو عدم العلية
واجيب بان اقترانها بعدم الحكم اذا كان لمانع او فوات شرط لا ينافي
اعتبار اقترانها بالحكم وقد تقدم مثل هذا الجواب وهو المراد بقوله
وقد تقدم وكذلك تقدم دليل جواز التخصيص في العلة المنصوصة فلم نعد
قوله المجوزة في المستنبطة الى آخره من جوز التخصيص في العلة المستنبطة
دون العلة المنصوصة بان المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل التخصيص
بخلاف المستنبطة فانه لا نص عليها واجيب بان النص ان كان قطعيا
فسلم وان كان ظاهرا وجب ان يكون قابلا للتخصيص كغيره من النصوص
الظاهرة قوله الخامس الى القائلة بالقول الخامس وهو جواز

التخصيص في العلة المستنبطة وان لم يكن تخلف الحكم عنها لمانع ولا لعدم شرط
احتج بان المستنبطة علة بدليل ظاهر وهو مناسبة الوصف واقترانه بالحكم
به وتخلف الحكم عن الوصف يوجب الشك في فساد عليته اذ يحتمل ان يكون
التخلف لعدم عليته ويحتمل ان يكون لوجود معارض والاحتمالان متساويان
فذلك شك والشك لا يعارض الظاهر واجيب بان تخلف الحكم عن الوصف بلا
مانع ولا فوات شرط دليل ظاهر على انه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط
موجب الشك في عليته وذلك لان ثبوت الحكم في الوصف ان كان على وفق
الاصل بالنظر الى مناسبته غير انه على خلاف الاصل بالنظر الى دليل فساد
عليته وعدم ثبوت الحكم بالوصف المناسب وان كان على خلاف الاصل
غير انه على وفق الاصل بالنظر الى دليل الفساد فقد تعارض الاحتمالان في عليه
الوصف والشك لا يعارض الظاهر قال المؤلف والتحقيق ان الشك
في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر وصحة العلة وفسادها متقابلان
فالشك في احدهما يوجب الشك في الاخر وعلى هذا فيلزم من ذلك ان الشك
في نجاسة ثوب بعد تيقن طهارته يوجب الشك في طهارته لان النجاسة والطهارة
متقابلان فلا يصح التعلق به ولكنا نقول الشك في النجاسة يوجب الشك
في الطهارة الا ان الاصل في الثوب الطهارة فتساقط الشكان ورجعنا
الى الاصل قوله قالوا لو توقف كونها امارة على ثبوت الحكم في محل اخر لانعكس
وكان دورا او تحكما الى آخره قالوا كون العلة المستنبطة امارة على ثبوت حكم في محل
لو توقف على ثبوت ذلك الحكم بها في محل اخر لانعكس اي لتوقف ثبوت الحكم
بها في المحل الاخر على كونها امارة على ثبوت الحكم في المحل الاول والا لكان
تحكما اذ ليس توقف احدهما على الاخر اولى من العكس واذا انعكس
يكون دورا وكل واحد من الدور والتحكم باطل فثبت ان كونها امارة
على ثبوت حكم في محل لم يتوقف على ثبوت ذلك الحكم بها في محل اخر وهو
المطلوب واجيب بان كونها امارة على ثبوت حكم في محل يتوقف على ثبوت
ذلك الحكم بها في محل اخر وبالعكس ولكن لم يتوقف كل واحد منهما على الاخر

توقف التقدم بل يتوقف توقف المعية كتوقف كل واحد من المتضايفين على الآخر
وذلك ليس بدور ممتنع قال المؤلف والحق أن اعتبار الظن بكون الوصف
امارة على الحكم يتوقف على الأثر في محل التخلف أو على ثبوت الحكم مع الوصف
دائما وهما يعني الأثر وثبوت الحكم يتوقفان على ظهور كون المستنبط امارة على
الحكم فلا دور مطلقا لاختلاف جهة التوقف قوله وفي الكسر اختلفوا
في أن الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة من الحكم مع تخلف الحكم عنها هل يبطل
العلة أم لا فمنهم من قال يبطل والمختار أنه لا يبطل وذلك كقول الحنفي في مسلم
العاصي بسفره مسافر فيجب أن يترخص في سفره كغير العاصي في سفره
بمعنى مناسبة السفر لما فيه من المشقة فقال المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي
المشقة منتقض بالصنعة الشاقة في الحضر فإن المشقة موجودة فيه ولا رخصة
لنا أن علة الرخصة السفر المباح الذي هو مظنة الحكمة لا المشقة لأنها عسر
الانضباط لاختلافها باختلاف الأشخاص والأزمان فرد الشارع رد الناس
إلى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عنهم وتخبطهم في الأحكام على ما قال تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج وعلى هذا لم يرد النقض بالحكمة قال المعترض
من شرع الحكم لانضباطها وهي موجودة في محل تخلف الحكم فالنقض وارد فيبطل
العلة قلنا قدر الحكمة المساوية لحكمة الأصل مظنون في محل النقض ولعل
تخلف الحكم عنها لمعارض والعلة في الأصل موجودة قطعا فلا يعارض الظن
القطع حتى لو قدرنا أن قدر الحكمة الحاصلة في الأصل أو أكثر منه موجود في محل
النقض قطعا وإن بعد وقوع ذلك أبطل العلة حينئذ وإلغاؤها إذ تخلف الحكم
عن علة القطعية محال ولكن لو قدرنا وجود الحكمة في محل النقض ابتداء مع الحكم
الحاصل في الأصل الآن شرع فيها في محل النقض حكم آخر أليق بها لاشتمال
عليها وزيادة لم يفسد لأنه لم يكن ذلك إبطالا لها بل يكون مبالغة لتحصيل
أصل الحكمة وزيادتها وذلك كما لو علل المستدل وجوب القطع قصاصا بحكمة
الزجر فقال المعترض حكمة الزجر في القتل العمد العدوان أتم ومع ذلك
فإنه لا يجب به القطع فيقول المستدل قد شرع الحكم الزائد في محل النقض

يعني قدر المشقة في
الصنعة التي
هي حكمة مظنة
مساوية لحكمة الأصل
... السفر
إذ يمكن أو يظن أنها
أشق وأخوف أو
يمكن تخلف الحكم عنها
لمانع يمنع مثله في
الأصل أو معارض
كما ذكره

حكم

حكم آخر أليق بها على وجه أبلغ لاشتمال عليها وزيادة وهو وجوب القتل قوله
وفي النقض المكسور اختلفوا في أن النقض المكسور وهو النقض على بعض
أوصاف العلة هل يبطل العلة أم لا والمختار أنه لا يبطل وذلك كقول الشافعي في مسألة
بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك
وذلك كقول الشافعي في مسألة بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد
فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدا من عبيدي فقال المعترض هذا ينتقض بما لو تزوج
امرأة لم يرها فإنها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد ومع ذلك يصح النكاح
لنا أن العلة المجموع وهو كونه مبيعا مجهول الصفة عند العاقد لا كونه مجهول
الصفة فقط والمنكوحة ليست مبيعة وإن كانت مجهولة الصفة فلا يرد نقضا
على العلة نعم إن بين المعترض عدم تأثير كونه مبيعا فكان كالعدم صح النقض ولا
يفيد مجرد ذكر البيع دفع النقض إذا لم يبين له تأثير قوله وأما العكس
وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة اعلم أن العكس في اللغة عبارة عن رد أول الشيء
إلى آخره ورد آخره إلى أوله وفي اصطلاح المنطق عبارة عن تبديل كل واحد
من طرفي القضية بالآخر مع بقاء الكيفية والصدق وقد تقدم تفصيله في أول
الكتاب وأما في اصطلاح الفقهاء فيطلق باعتبارين أحدهما مثل قول الحنفي
لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه وهو أنه لما وجب
بكبير الجارح وجب بصغيره وهو فاسد إذ لا مانع من أن يرد الشرع بوجوب
القصاص بكل جارح وتخصيص وجوبه في المثقل بالكبير والثاني وهو المذكور
في المختصر وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة اختلفوا في اشتراط العكس بهذا
الاعتبار في العلل الشرعية وهو مبني على الخلاف في تعليل الحكم الواحد
بعلتين فإن من جوز وقوعه لم يشترط العكس ومن منع منه شرط لانتفاء
الحكم عند انتفاء دليله كانتفاء وجوب القصاص عند انتفاء القتل العمد العدوان
ونعني بانتفاء الحكم انتفاء العلم به أو الظن به عند انتفاء دليله لا انتفاؤه في نفسه
لأنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء العكس على وجود الصانع انتفاء الصانع
قوله وفي تعليل الحكم بعلتين اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد

بعليتين او علة كل واحده منها مستقلة في افاده ذلك الحكم فقال قوم يجوز
مطلقا وقال قوم لا يجوز مطلقا وثالث الاقوال قول القاضي وهو انه يجوز في
العلل المنصوصة ولا يجوز في العلل المستنبطة ورابعها عكسه وهو انه يجوز
في المستنبطة دون المنصوصة ومختار امام الحرمين انه يجوز ولكن لم يقع والمولف
اختار القول الاول وقال لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول
والغائط والمذي يثبت بكل واحد منها الحدث وهو حكم واحد في علل متعدده
والقتل الموجب للقصاص والردة يثبت بكل واحد منهما اباحة القتل وهي
حكم واحد وهما علتان متغايرتان قالوا هذه الاحكام متعدده تتعدد عللها
ولذلك ينتفي حكم قتل القصاص باسقاطه ويبقى حكم قتل الردة وبالعكس وهو انه ينتفي
حكم قتل الردة بالعود الى الاسلام ويبقى حكم قتل القصاص قلنا اضافة الشي الى
احد دليلية لا الموجب بتعدده والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط ولا مغايرة
بدليل انه لو كان محدثا عن البول والغائط ونوى في وضوء رفع حدث الغائط ارتفع
حدثه بالكلية ويجوز له الصلاة وغيرها وفيه نظر اذ فيه وجه انه لا يجوز على ان
للقائل ان يقول هذه الاسباب من اللمس والمس والبول والغائط اذا صدرت
من الشخص في وقت واحد فلا نسلم ان كل واحد منها علة مستقلة للحدث وان صدرت
منه على التعاقب فالاول علة الحدث وليس للثاني تاثير في نقض الطهارة
قال وايضا لو امتنع تعليل الحكم الواحد بعلل متعدده لامتنع تعدد الادلة
عليه لان العلل ادلة ولكنه يجوز ان يكون لحكم واحد ادلة متعدده فيجوز
ان يكون له علل متعدده احتج الاخر بانه لو جاز ان يكون له علل متعدده
لكان كل واحده منها مستقلة باثباته غير مستقلة وهو محال لان معنى
استقلالها ثبوت الحكم بها لا بغيرها فاذا تعددت العلل وتوافقت لان
ثبوت الحكم بكل واحد باستقلالها يقتضي ثبوته بغيرها فيلزم ان يكون ثابتا
بكل واحد غير ثابت بكل واحد وهو تناقض واجيب بان معنى استقلالها
انها لو انفردت استقلت بافاده الحكم ولا اثر لانتفاء غيرها فلا تناقض
في التعدد بهذا التفسير قالوا لو جاز استقلال كل واحده بانفرادها للزم اجتماع

المبلين

المبلين او تحصيل الحاصل او عدم عليه ما فرض انه علة والجمع منتف
بيان اللزوم ان الحكم اذا ثبت بواحد منها فالاخرى اذا وجدت اما ان يثبت
بها مثل ما ثبت بالاولى او عين ما ثبت بالاولى او لا يثبت بها شيء لا الاول
ولا عينه فان كان الاول لزم اجتماع المثلين وهو يستلزم التعضي لان المحل باستفادته
الحكم عن العلة المستقلة استغنى عن مثل ذلك الحكم فلو استفاد مثله عن علة اخرى
لزم عدم استغنائه فيلزم ان يكون مستغنيا غير مستغن وهو محال وان كان
الثاني يلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان الثالث يلزم ان لا يكون
الثانية علة لذلك الحكم لتخلفه عنها والفرض انها علة له قلنا ما ذكرتم انما يلزم
في العلل العقلية اذ هي موثرات واما العلل الشرعية فلا يلزم اذ هي معرفات
للحكم وعلامات عليه ويجوز ان يكون للمبلين مدلول واحد وهذا
هو المراد بقوله واما مدلول لا للمبلين قالوا لو جاز تعليل الحكم الواحد
بعلتين فصاعدا لما تعلق الايمة في علة الربوا بالترجيح بل جوزوا ان يكون كل واحد
من الطعم والقوت والكيل علة للربوا ولكنهم اجمعوا على التعلق بالترجيح انما يرجح
العلل اذا تعارضت ولو كان لا يمتنع اجتماعها لكان الترجيح فيها لغوا لان من
ضرورة الترجيح للاعتراف باستجماع كل علة شرائط الصحة لو وردت منفردة فاذا
تناقضت ترجح بعضها على بعض فاذا لم يمتنع اجتماعها لم يكن للترجيح معنى واجيب
بان كل واحد تعرض لابطال ما يدعيه مخالفه وذهب الى اثبات ما يدعيه علة
لا للترجيح ولو سلم تعلقهم بالترجيح فذلك لاجماعهم على اتحاد العلة في باب الربوا
والا لزم جعل كل واحد من الطعم والقوت والكيل جزءا للعلة وهو خلاف الاجماع
فالحاصل انهم اجمعوا على ان المجموع ليس بعلة وان كل واحد منها ليس بعلة
بل العلة واحد منها وكل واحد يرجح جانبه بان العلة هي التي يدعيها علة ولا
يلزم من عدم جواز تعدد العلة في هذه الصورة للاجماع عدم جواز تعددها
في صورة اخرى قال القاضي ابو بكر لا يعد في تعدد العلة المنصوصة وذلك
لان العلل الشرعية علامات وامارات على الاحكام فيجوز ان ينصب الشارع
علامات متعدده على حكم واحد كما انه نصب كل واحد من الحيض والاحرام

عند الامام ابي حنيفة العلة هي تجانس مع القدر
بعضها بعض منفعة هي الطعم
عند مالك مع القوت وعند احمد
الوزن

[illegible]

والعدة علة لتحريم الوطي وقد يجتمع الجميع معا وكذلك جعل الصغر والجنون كل واحد
منها علة لثبوت الولاية وقد يجتمعان معا وكذا اللمس والمس كل واحد منها علة لانتقاض
الطهارة وقد يجتمعان واما العلة المستنبطة فانه اذا ظهر للمستنبط في محل الحكم معان
مناسبة للحكم فان كان احدها او المجموع راجحا فالعلة هي الراجح دون المرجوح
وان كانت متساوية فيحتمل ان يكون العلة كل مجموع المعاني وكل واحد منها يكون
جزء العلة ويحتمل ان يكون كل واحد منها علة مستقلة او بعضها دون البعض فالحكم
بان كل واحد علة مستقلة دون المجموع او واحد منها تحكم محض فيحتاج في التعيين
الى النص فان عين علية كل واحد منها بالنص رجعت العلة منصوصة وان لم
يعين امتنع الحكم بالعلية لكونه تحكما واجيب بانه لا يبعد ان يثبت الحكم في محال انفراد تلك
المعاني فيستنبط علية كل واحد من محل قوله العاكس اي القائل بجواز التعدد في
العلة المستنبطة دون المنصوصة احتج بان العلة المنصوصة قطعية فلا يكون التعدد
فيها كالعلل العقلية القطعية واما العلل المستنبطة فهي وهمية فيجوز تساوي
امكان علية المعاني المناسبة للحكم في نظر المجتهد فيحكم بالتعدد فيها واجيب
بان عند المساواة يحتمل ان العلة واحد منها ويحتمل ان يكون كل واحد منها
علة ويحتمل ان المجموع هو العلة وكل واحد منها جزء العلة فالحكم بان كل واحد
منها علة مستقلة تحكم محض وهو المراد بقوله وجوابه واضح وقال امام الحرمين
تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعا عقلا ولكنه ممتنع شرعا وانه النهاية
القصوى في المقصود ومطلق الصحيح في الوضوح ولو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع عادة
على مرور الدهور وهو على حكم التوور لان امكانه من طريق العقل في غاية الظهور
ولو وقع العلم ولكنه لم ينقل من زمن النبي عليه السلام الى زماننا من الصحابة والتابعين والسلف
الصالحين انهم اسندوا حكما واحدا الى علتين مع كثرة البحث وشدة النظر
وطول الزمان فعلم بطلان الصحيح ان ذلك ممتنع شرعا وليس ممتنعا عقلا
ثم ادعى الامام تعدد الاحكام فيما تقدم فقال تحريم الوطي بعلة الحيض والاحرام
والعدة وان كان متحدا بالجنس لكنه متعدد بالشخص وكذلك فان تحريم
الوطي بعلة الحيض امر من زمان تحريم الوطي بعلة العدة بل المحرم على الحقيقة

في

في حق الحائض انما هو ملابسة الاذى وفي حق المعتدة تطويل العدة وفي حق
المحرمة افساد العبادة وذلك احكام متعددة وكذلك اباحة القتل قصاصا
غير اباحة القتل بعلة الردة ولذلك يتمكن مستحق الدم قصاصا من اسقاطه
والعفو عنه على بدل ولم يتمكن الحاكم من اسقاط قتل المرتد واما ثبوت
الولاية على الصغير المجنون فيستند الى الصغر لسبقه على الجنون لان الجنون
لا يوجد الا بعد حين واما الحدث عن البول والغائط واللمس والمس فهو
احكام متعددة ولكن المحل يضيق عن اجتماعها فيه واما القائلون بوقوع تعليل
الحكم الواحد بعلل اختلفوا في انه اذا اجتمعت العلل على حكم واحد كالبول
واللمس والمس معا هل العلة كل واحد منها او المجموع او واحد منها فمنهم من قال
المجموع هو العلة وكل واحد منها جزء العلة ومنهم من قال العلة واحد منها
لا بعينها ومنهم من قال كل واحد منها علة مستقلة وهو الذي اختاره المؤلف
وقال لو لم يكن كل واحد منها علة لكان كل واحد منها جزءا للعلة او كان
العلة واحدا منها والاول باطل لثبوت استقلال كل واحد منها في افادة
الحكم بالدليل الذي تقدم والثاني ايضا باطل للتحكم وفيه نظر لانه انما كان التحكم
ان لو قيل العلة واحد منها بعينها اما اذا قيل العلة واحد منها لا بعينها
فلا تحكم قوله وايضا لامتنع اجماع الادلة على مدلول واحد اجماع العلل لو لم
يكن كل واحد منها علة لامتنع اجماع الادلة على مدلول واحد لان العلل
ايضا ادلة اذ يجوز اثبات الحكم بكل واحد منها اذا انفردت واعلم
ان هذا انما يتم على تقدير ان من قال مجموع العلل هو العلة عند اجتماعها
على حكم واحد لا كل واحد منها لم يقل بان الحكم ثابت بمجموع الادلة عند
اجتماعها عليه لا بكل واحد منها وفيه نظر قوله القائل بالجزء اي
القائل بان مجموع العلل هو العلة وكل واحد منها جزء العلة احتج
بانه لو كان كل واحد منها علة مستقلة عند اجتماعها لاجتمع المثلان
في محل واحد وقد تقدم هذا الدليل مع الجواب عنه والتالي التحكم لان
الحكم ان ثبت بالجميع فهو المدعى والا ثبت بواحد فتعيينه او بكل واحد لا بعينه

وهو التحكم واجيب بانه يثبت الحكم بمعنى ان كل واحد منها دليل مستقل
لو انفردت كالادلة العقلية والسمعية القائلين بانه علة واحدة منها
لا بعينها احتج بانه لو لم يكن كذلك لزم التحكم او الخروج لانه حيث ان جعلت
العلة واحدة منها على التعيين لزم التحكم لانها تتساوى بالعلية من غيرها
او الحكم باطل وان جعل المجموع علة لزم ان كل واحد منها جزء العلة وهو
باطل ايضا لثبوت استقلال كل واحد منها بافادة الحكم بالدليل الذي
تقدم فتعين ان العلة واحدة منها لا بعينها قوله والمختار جواز تعليل
حكمين شرعيين بعلة واحدة بمعنى الامارة كجعل الشارع طلوع هلال شوال
امارة على وجوب الفطر وجواز الاحرام بالحج وحرمة الصوم واختلفوا في
تعليل حكمين شرعيين بعلة واحدة بمعنى الباعث فمنعه قوم وجوزه اخرون
وهو المختار لنا انه لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين
كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكمناسبة السرقة للتحريم ووجوب
القطع والضمان قالوا لو كان وصف واحد مناسبا لحكمين مختلفين يلزم تحصيل
الحاصل لان معنى مناسبة الوصف للحكم انه لو رتب الحكم عليه لحصل المصلحة
المقصودة منه وترتب احد الحكمين على الوصف يحصل المصلحة المقصودة
منه فلو كان ترتب الحكم الاخر عليه محصلا لتلك المصلحة يكون تحصيلا للحاصل
وهو محال واجيب باحد الامرين اما بان ترتب الحكم الثاني عليه يحصل مصلحة
اخرى او بان المصلحة المقصودة منه لم يمكن ان تحصل الا بترتب الحكمين عليه
قوله ومنها ان لا يتاخر اي ومن شرائط علة الاصل ان لا يتاخر العلة عن حكم
الاصل في الوجود خلافا للبعض وذلك نحو تاخر الجنون عن ثبوت الولاية للاب
على الصغير الذي عرض له الجنون لنا انه لو تاخرت العلة عن الحكم لثبت الحكم
بغير باعث او يلزم تعريف المعرف وكل واحد منها باطل فلم يتاخر بيان الملازمة
ان علة حكم الاصل اما ان يكون بمعنى الباعث او بمعنى الامارة فان كان
الاول يلزم ثبوت الحكم بغير باعث اذ التقدير ان العلة الباعثة متاخرة عن ثبوت
الحكم وان كان الثاني يلزم تعريف المعرف لان فائدة الامارة انما هي تعريف

اي اتفقوا على جواز تعليل حكمين م

للشارع م

الحكم وقد عرف الحكم قبل الامارة اذ التقدير تاخر الامارة عن ثبوت الحكم ولقائل
ان يقول لا نسلم ان العلة المتاخرة اذا كانت بمعنى الباعث يلزم من ذلك ثبوت الحكم
بغير باعث انما يلزم ذلك ان لو لم يكن الحكم ثابتا بعلة باعثة متقدمة على العلة
المتاخرة واما اذا كان الحكم ثابتا بعلة باعثة ثانية كالولاية على الصغير
الذي عرض له الجنون فلا يلزم لان الولاية ثابتة بعلة الصغر فان قلت الولاية
اذا كانت ثابتة بعلة الصغر فمحال ان يكون الجنون علة لها قلت هذا راجع
الى تعليل الحكم الواحد بعلتين وقد عرفت جوازه ولا نسلم ايضا انه يلزم
تعريف المعرف ومن شروط علة الاصل ان لا ترجع العلة المستنبطة من حكم الاصل
المعلل بها على حكم الاصل بالابطال وذلك كتعليل تعين وجوب الشاة في باب الزكوة
بدفع حاجة الفقراء لان حاجة الفقراء تندفع بقيمة الشاة ايضا فتعليل تعين
وجوب الشاة بدفع حاجة الفقراء مما يبطل تعين وجوب الشاة فلا يصح تعليله
به ومن شروطها ايضا ان لا يكون العلة المستنبطة مع وجود معارض في الاصل
وقيل ولا في الفرع ايضا ومنهم من جوز كون العلة مع معارضة غير راجح عليها
في الاصل والفرع ولم يجوز مع معارض راجح عليها وهو المراد بقوله وقيل
مع الترجيح ومن شروطها ان لا يكون مخالفة للنص والاجماع ومنها ان لا يتضمن
العلة المستنبطة زيادة على النص وانما يجب ذلك ان لو كانت الزيادة منافية
لمقتضى النص وهو المراد بقوله وقيل ان نافت مقتضاه اي ان نافت الزيادة
مقتضى النص ومنها ان يكون دليلها شرعيا ولا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع
بعمومه او بخصوصه وذلك كالربا في سلم الفواكه مطعوم فيجري فيه الربا
قياسا على البر ثم دل على كون الطعم علة بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا مثلا بمثل فانه وان كان دليلا على كون الطعم علة بالايماء فهو دليل على
تحريم الربا في الفواكه بعمومه واما اذا كان الدليل الدال على العلة متناولا
لحكم الفرع بخصوصه فهو كقول الحنفي في مسألة الخارج من غير السبيلين خارج نجس
فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم دل على كون الخارج النجس علة للنقض
بقوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى فليتوضأ وضوءه للصلوة فان النص والدعا

لانه علة بالعلية ايضا

والذي وان كان لكل واحد من حيث هو خارج نجس مناسبا لنقض الوضوء لكن
الاستدلال بهذا الحديث على العلة ثم بالعلة على اثبات الحكم في الفرع تطويل
بلا فائدة ورجوع من طريق سهل الى طريق صعب اذ يمكن اثبات حكم الفرع بهذا
الحديث ابتداء قالوا هذا مناقشة جدلية وليس ذلك مما يقدح في صحة القياس
المذكور بل لا يكون قادحا في المقصود وقد يعدل عنه جوابا لبعض الصور
وهو عند ما اذا كان العام الدال على حكم الفرع مخصوصا وكان
المستدل ممن يرى ان العام بعد التخصيص ليس بحجة الا في اقل الجمع
فله ان يقول انا لم اتمسك بعموم النص في اثبات حكم الفرع لعدم دلالته
الدليل على اندراج الفرع فيه وذلك لا يمنع من التمسك به في اثبات العلة
ولو في صورة واحدة ومهما كان كذلك لزم اثبات الحكم بتلك العلة حيث وجدت
وكذلك يمنع التمسك به في اثبات العلة دون الحكم قوله والمختار جواز
كونه حكما شرعيا ان كان باعثا اقول اختلفوا في جواز تعليل
الحكم الشرعي بحكم شرعي نفيا واثباتا فمنهم من جوزه مطلقا واحتج عليه
بانه قد يدور احد الحكمين مع الاخر والدوران يفيد ظن العلية فاذا في الحكم
الشرعي حصل ظن العلية والظن متبع ومنهم من منعه مطلقا واحتج عليه بان
الحكم الشرعي الذي جعل علة يحتمل ان يكون متقدما على الحكم الذي جعل معلولا
ويحتمل ان يكون متاخرا عنه ويحتمل ان يكون مقارنا له فعلى تقدير التقدم
لم يصلح للعلية والا لزم تخلف الحكم عن علته وعلى تقدير التاخر لم يصلح للعلية
ايضا لان المتاخر لا يكون علة للمتقدم وعلى تقدير المقارنة يحتمل ان يكون
العلة هو ويحتمل ان يكون غيره فاذا هو على التقديرات الثلث لا يكون
علة وعلى تقدير واحد يكون علة ولا شك ان العبرة في الشرع بالغالب
لا بالنادر فوجب الحكم بانه ليس علة ومنهم من فصل وهو مختار المؤلف وقال
ان كان الحكم المجعول علة باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة جاز التعليل
به كقولنا بطل بيع الخمر لانها نجسة ولانه حرم الانتفاع بها شرعا واما ان كان
باعثا على حكم الاصل لدفع مفسدة لم يجز التعليل به لان حكم الاصل

اما لكونه حكما شرعيا [illegible]

لو كان مشتملا على الفعل المطلوب ايقاعه لما شرع الشارع خلافه
ما اذا كان مشتملا على مصلحة فانه يجوز ان لا يحصل تلك المصلحة الا بشرع حكم
اخر قوله والمختار جواز تعدد الوصف اقول اختلفوا في جواز
التعليل بالوصف المركب من متعدد فمنهم من منعه وشرط ان يكون العلة ذات
وصف واحد كتعليل تحريم الخمر بالاسكار والمختار جوازه ووقوعه كتعليل
وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان المحض لنا ان الوجه الذي يثبت به
جواز التعليل بالوصف الواحد من نص او ظاهر او مناسبة او شبه او
سبر او استنباط او تنقيح مناط يثبت به جواز التعليل بالوصف المركب
من متعدد من غير فرق قالوا لو صح تركيب العلة من اوصاف متعددة لكانت
العلية صفة زائدة على المجموع لانا نعقل المجموع المركب من اوصاف متعددة
ونجهل كونها متعددة علة والمجهول غير المعلوم فثبت انه لو صح تركيب العلة
من متعدد لكانت العلية صفة زائدة على المجموع المركب وانا قلنا انه لا يجوز ان يكون
العلية صفة زائدة على المجموع وهو المراد بقوله وتعذر الثانية لانها لو كانت زائدة
والمفهوم منها شيء واحد فان قامت بها بكل جزء من اجزاء المجموع يلزم ان يكون
كل جزء من اجزاء المجموع علة تامة ويلزم ايضا حلول الصفة الواحدة بالمحال
الكثيرة وهو محال وان قامت بها بجزء واحد من اجزاء المجموع يلزم ان
يكون ذلك الجزء هو العلة دون المجموع والمقدر خلافه وان قامت بالجميع جملة يلزم انقسام
الصفة العقلية حتى يكون للعلية نصف وثلث وربع ضرورة انقسامها بانقسام
المحل وهو محال واجيب بان هذا الدليل بعينه ينفي الخبر المركب من الحروف
المتعددة المتصف بانه خبر واستخبار واستفهام وغير ذلك من اقسام الكلام
فكلما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك قال المؤلف والتحقيق ان معنى
كون المركب من المتعدد علة هو ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا ان العلة
صفة زائدة على المجموع ولو سلم انها صفة زائدة فليست بصفة وجودية لاستحالة
قيام الصفة بالصفة وهو المراد بقوله لاستحالة قيام المعنى بالمعنى قالوا المركب
لو كان علة لا انتقضت العلة العقلية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة

ان كل ماهية مركبة فان عدم كل جزء من اجزائها علة لعدم تلك الماهية وعدم
تلك الماهية علة لعدم صفة عليتها ضرورة انتفاء صفة عليه الماهية عند انتفاء
الماهية فعدم كل جزء من اجزاء الماهية المركبة علة لعدم صفة عليتها ويلزم من
ذلك نقض العلة العقلية لانه اذا انعدم جزء من اجزاء الماهية المركبة انعدمت
صفة عليتها فلو انعدم جزء ثانٍ لم ينعدم صفة العلية مرة اخرى لاستحالة
تحصيل الحاصل فقد تحقق العلة مع عدم ترتب المعلول عليها وهو نقض
في العلة العقلية اذ لا نسلم ان عدم جزء الماهية المركبة علة لعدم صفة عليتها علة
عقلية واجيب بان كل جزء من اجزاء الماهية المركبة شرط لصفة العلية فعدمه
عدم شرط صفة العلية لا علة عدمها فلا يلزم نقض العلة ولو سلم ان عدم كل جزء
من اجزائها علة لعدم صفة العلية ولزوم نقض العلة ولكن ذلك النقض بعينه
لازم في البول بعد المس فان الحدث حصل بالمس فبعد البول لم يحصل
مرة اخرى لاستحالة تحصيل الحاصل فقد تحققت العلة مع عدم ترتب
المعلول عليها ولذلك لو مس بعد البول ووجهه ان العلل الشرعية علامات
على الاحكام فلا يبعد في اجتماع العلامات على الاحكام حكم واحد ضربه وقسه
فيجب ذكره قوله والاشتراط القطع بالاصل على الصحيح قوله على المختار في الثلثة
اي ولا اشتراط في علة الاصل القطع بالاصل القطع الذي استنبطت العلة منه
بل الظن بالاصل يكفي على المختار لجواز القياس على اصل ثبت حكمه بدليل مظنون
وايضا لا اشتراط في العلة ان لا تكون مخالفة لمذهب الصحابي على المختار لجواز
ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة من اصل اخر وايضا
لا يشترط القطع بوجود العلة في الفرع بل الظن بوجودها فيه يكفي على المختار
لان وجودها احد ما يتوقف عليه الحكم في الفرع فكان الظن كافيا فيه كما
انه يكفي الظن بوجودها في الاصل وبكونها علة فيه وقوله على المختار
في الثلثة اراد به هذه الصور التي ذكرناها قوله ولا نفي المعارض اذ لا
يشترط نفي المعارض عن العلة في الاصل والفرع بل ذلك منفي في الاصل
وقد يتوهم تناقض بين هذا وبين ما تقدم من ان شرط المستنبطة ان لا تكون

لانه ذكر ثمة شرط فقدان المعارض وهنا انه لا يشترط
في الاصل والفرع وقد عرض لبيان نفي المعارض ثم
انتفاء علة التعيين

مع وجود معارض في الاصل والا فلا قوله واذا كانت وجود مانع
اي اذا كانت علة نفي الحكم وجود مانع او انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضي
خلافا للقوم لنا انه اذا انتفى الحكم بالمانع مع وجود المقتضي للمعارض له فانتفاؤه
بالمانع مع عدم المعارض كان اولى واحتجوا بانه اذا لم يكن المقتضي فانتفاء
الحكم كان لانتفاء المقتضي المعارض له فانتفاؤه بالمانع مع عدم المعارض
كان ذلك لا لوجود مانع او فوات شرط قلنا وجود المانع وفوات الشرط
وانتفاء المقتضي ادلة متعددة كل واحد منها يصلح امارة على نفي الحكم وقد سلم
انه يجوز اجتماع الامارات المتعددة على امر واحد قال مسلم الشافعية
حكم الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص
والمعنى ان النص عرف الحكم اقول اختلف الشافعية والحنفية في ان حكم
الاصل المنصوص عليه هل هو ثابت بالعلة او بالنص فقال الشافعية ثابت
بالعلة بمعنى ان العلة هي الباعثة للشارع على شرع الحكم لا انها معرفة لحكم الاصل
وقالت الحنفية حكم الاصل ثابت بالنص بمعنى ان النص هو المعرف للحكم لا العلة
واحتجوا على ذلك بوجوه ثلثة احدها ان الحكم في الاصل مقطوع به والعلة
المستنبطة فيه مظنونة والمقطوع به لا يكون ثابتا بالمظنون وثانيها ان
العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه فلو كان الحكم ثابتا بها لكان
الاصل ثابتا بالفرع لان ثبوتها دون ثبوته وهو دور وثالثها ان الحكم قد يثبت
تعبدا من غير علة فلو كان ثابتا بالعلة لامتنع عدمها واعلم ان كل واحد من
الفريقين غير منكر لمعنى كلام الاخر فلا خلاف بينهما في المعنى بل في اللفظ وهو
المراد بقوله فلا خلاف في المعنى وهذا خاتمة بيان كلامه في شروط علة الاصل
وما يتعلق بها واما شروط الفرع فخمسة منها مساواة العلة الموجودة فيه
لعلة الاصل فيما يقصد من عين او جنس اما المساواة في العين فهي كالشدة
المطربة في النبيذ المساوية للشدة المطربة في الخمر الموجبة للتحريم من غير زيادة
ولا نقصان واما المساواة في الجنس فهي كالجناية في قصاص الاطراف المساوية
للجناية في النفس في جنسها وهذا الشرط لا بد منه الا ان جنسية العلة بعد تقدم حكم

الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل ولو لم يكن علة الفرع مساوية لها
في خصوصها وا(و) عمومها لم يكن علة الاصل في الفرع فلم يتعد الحكم من الاصل
الى الفرع ومنها ان يساوي حكم الفرع لحكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس
اما المساوات في عين الحكم فمثل كوجوب القصاص في التفريع المثقل على ثبات
الولاية على الصغير في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المساواة
بينهما في جنس الولاية لا في عينها وهذا الشرط لا بد منه لان حكم الفرع
اذا لم يكن مساويا لحكم الاصل في عينه ولا في جنسه يكون مخالفا فلا يتعدى
انه تعدى من الاصل الى الفرع فلا يكون قياسا ومنها ان لا يكون حكم الفرع
منصوصا عليه والا لكان فيه قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما
بالقياس على الاخر اولى من العكس ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم
الاصل وذلك كما لو قال قائل الشافعي الوضوء على التيمم المتاخر عنه في
الافتقار الى النية لانه يلزم منه ان يكون حكم الفرع ثابتا قبل ثبوت العلة لان
العلة مستنبطة من حكم الاصل وهو متاخر فيلزم تاخر علة الحكم عنه نعم يجوز
ان يحتمل بذكر ذلك الزاما للخصم لا لطريق تقرير ماخذ القياس الشرط الخامس
ان يكون حكم الفرع ثابتا بالنص الا على التفصيل وهذا ذكره ابو هاشم وقال
لولا ان الشرع ورد بميراث الجد الجملة والا لما استعملت الصحابة القياس
في توريثه مع الاخوة ورد عليه بان الصحابة قاسوا قوله انت علي حرام
على الطلاق واليمين والظهار ولم يوجد في الفرع نص جملة ولا تفصيلا
وهذا تمام كلامه في شروط الفرع والان الكلام في مسالك اثبات العلة الجامعة
في القياس المسلك الاول الاجماع وهو لم يذكره بل على اجماع الامة
في عصر من الاعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الاصل اما قطعا
او ظنا فان ذلك كاف في المقصود وهو كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت
الولاية على الصغير في قياس ولاية النكاح على ولاية المال المسلك
الثاني النص وهو على مراتب منها الصريح وهو ما دل بوضعه مثل بالو
قال الشارع الحكم العلاني ثابت لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا كقوله

المثقل قياسا على
وجوب القصاص في القتل
بالمحدد فان الحكم في الفرع
مساو لعين الحكم في الاصل
وانما المساواة في جنس
الحكم صح

كما فارع النية
في الوضوء فيه
ما يجب في
التيمم والاعرض
فيقيس فلا يتوقف
قياسا على
التيمم فتامل

انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القوافل السائرة او
من اجل كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل او ورد ما يجري
مجرى التعليل كقوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء وكقوله لمن ادى دينك
اذا ابرأ ذمتك ومثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وكقوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم ان كان ذا مال وبنين
وكقوله جزاء بما كانوا يعملون ومثل قوله عم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم
فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح
المسك وقوله عم في حق محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا
فانه يحشر يوم القيمة ملبيا وكقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فان هذه الصيغة الامثلة المذكورة بعضها يدل على التعليل صريحا وبعضها
يجري مجرى التعليل ظاهرا فعند ورودها وجب اعتقاد التعليل الا ان
يدل دليل على انه لم يقصد بها التعليل فيكون مجازا فيما قصد بها
كقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فانما لو ثبت علة للولادة
والخراب علة للبناء وكذلك قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله فان الشاق ليست علة لتخريب البيوت واما
مثل قول الراوي سهى رسول الله صلعم في صلوته فسجد وزنى ماعز فرجم
يدل على ما رتب عليه الحكم بالفاء يكون علة للحكم لان الفاء للغة ظاهر
في التعقيب والسهو يصلح سببا للسجود وكذا الزنا يصلح سببا للرجم
فاذا رتب الحكم على ما يصلح سببا له بفاء التعقيب اما دل ظن العلية سواء
كان الراوي فقيها او غير فقيه لانه اذا قال سهى الرسول فسجد فالظاهر
من حاله مع كونه عارفا باللغة ان يكون الفاء موضوعة للتعقيب انه لو لم يفهم
ان السهو سبب للسجود لم ينقل به لما فيه من التلبيس فيما يفهم منه
السببية ولا يكون سببا في نفس الامر ولكنه اذا كان فقيها فالظن بقوله
اظهر ولم يفد القطع لان الفاء في اللغة قد يرد بمعنى الواو في ارادة الجمع
المطلق وقد يرد بمعنى ثم في ارادة التاخير مع مهلة غير انها ظاهرة في

في التعقيب واعلم ان دخول الفاء في قول الشارع الخ في افادة العلية
من دخوله في قول الراوي لانه يجوز ان يتطرق الى قول الراوي من الخلل
ما لا يجوز تطرقه الى قول الشارع قوله وتنبيه وايماء الى النص الدال
على العلية مراتب منها الصريح ان دل بوضعه كما ذكرناه ومنها تنبيه وايماء
ان لم يدل بوضعه والايماء مرادف للتنبيه وهو الاقتران بحكم لو لم يكن او نظيره
للتعليل لكان بعيدا وذلك انواع منها ما اذا سئل الشارع عن حكم واقعة
فحكم عقيب السؤال بحكم مثل ما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلعم وقال له
هلكت واهلكت فقال له النبي صلعم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار
رمضان عامدا فقال عم اعتق رقبة فانه يدل على كون الوقاع في نهار رمضان
علة للاعتاق لان هذا الاقتران المخصوص وهو الامر بالاعتاق عقيب السؤال
عن حكم الوقاع في نهار رمضان لو لم يكن لتعليل الاعتاق بالوقاع لكان بعيدا
جدا الا انا نعلم ان الاعرابي انما سأل النبي عم عن واقعته ليبان حكمها شرعا وان
النبي عم انما ذكر ذلك الحكم عقيب السؤال في معرض الجواب لا انه ذكره ابتداء
لانه من اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة واذا كان
ذلك جوابا عن سؤاله فالسؤال يكون مقدرا في الجواب فكان المجيب قال واقعت
فكفر وربما ان يترتب الحكم على الوصف بفاء التعقيب يدل على العلية فيقول
قد رتب الكفارة بفاء التعقيب على الوقاع فيكون علة للكفارة لان غيره من
الاوصاف لكونه اعرابيا وكونه شخصا معينا وكونه مدنيا وكون الموطوءة
زوجته او امته لا مدخل له في التاثير فتعين ان يكون العلة الوقاع في نهار
رمضان وهذا هو المراد بقوله وان حذف بعض الاوصاف فتنقيح فان سمي المناط
عبارة عن ابانة علية وصف مناسب بحذف ما عداه في الاعتبار من الاوصاف
التي لا مناسبة للحكم كحذف كون الواطي اعرابيا ومدنيا وغير ذلك من الاوصاف
المذكورة في المثال ومنها ان يذكر الشارع على وصف في المسؤول عنه على وجه لو لم
يقدر التعليل به لكان عريا عن الفائدة مثل قوله عم اينقص الرطب اذا يبس
حين سئل عن بيع الرطب بالتمر بالجواز فقال نعم قال فلا اذا فانه نبه على ان نقصان

باليبس علة امتناع بيع الرطب بالتمر لان هذا الاقتران وهو ذكر الوصف المخصوص بطريق
الاستفسار عقيب السؤال والجواب عنه بقوله فلا اذا على وجه التقرير لو لم يكن
للتعليل لكان بعيدا لانه حينئذ يلزم عدم الفائدة في ذكر الوصف مع ترتب الحكم
عليه بفاء التعقيب واقرانه بحرف ذا اي اذا من صيغ التعليل ومنها ان يسال
الشارع عن شيء فيذكر نظيره وينبه على وجه الشبه بينه وبين المسؤول عنه فيعلم
منه كونه علة مثاله ما روي عن النبي عم انه لما سالته الخثعمية وقالت يا رسول
الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم فقال فدين الله
احق بالقضاء فالخثعمية انما سالت عن الحج والنبي عم ذكر دين الادمي والحج من حيث انه واجب
الاداء شبيه دين الادمي فذكر نظير المسؤول عنه مع ترتب الحكم عليه يدل على
التعليل به والا لكان ذكره عبثا ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب
عليها ان يكون المسؤول عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة ومثل هذا
يسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس فكانه نبه على الاصل وعلى حكمه وعلى
صحة الحاق المسؤول عنه به بواسطة العلة المومى اليها وقيل انه قوله عم لما سأله
عمر رض عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت ثم مججته اكان ذلك يفسد الصوم
فقال لا من قبيل المثال المذكور لان عمر انما سال النبي عم عن قبلة الصائم التي
هي مقدمة الجماع المفسد للصوم فذكر النبي عم نظيرها وهو المضمضة التي هي مقدمة
الشرب المفسد للصوم ونبه بقوله ثم مججته على ان الشبه بينها وبين المسؤول عنه
وهو عدم افضائها الى الغرض علة لعدم الافساد وقيل هذا ليس من قبيل
المثال المذكور وانما هو نقض لما توهمه عمر رض من كون القبلة مفسدة للصوم
لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم فنقض النبي عم ذلك بالمضمضة فانها مقدمة
للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة للصوم لا ان يكون ذلك تنبيها على تعليل
عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للمفسد وذلك لان كون القبلة والمضمضة
مقدمة لمفسد الصوم ليس فيه ما يتخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان
لا تفسد الصوم فكان لا شبه بما ذكر النبي عم ان يكون نقضا لا تعليلا

ومنها ان يذكر الشارع وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداء فيعلم انه انما ذكره لكونه علة للحكم مثل قوله عليه السلام حين توضأ بماء نبذت فيه تميرات طيبة وماء طهور فانه يدل على جواز الوضوء به والا لكان ذكره ابتداء ضائعا ومنها ان يفرق الشارع بين الحكمين بذكر صفة او غاية او استثناء فيشعر ذلك على ان علة التفرقة هي الصفة او الغاية او الاستثناء اما التفرقة بين الحكمين بذكر صفة فقد يكون مع ذكرهما في الخطاب كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان فان ذلك ينبه على ان كونه فارسا وراجلا علة للتفرقة بينهما في الاستحقاق وقد يكون مع ذكر احدهما في الخطاب دون الآخر كقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقد تقدم بيان ارث الورثة فيكون التفرقة بينهم وبين القاتل بذكر القتل مع صحة كونه موثرا في المنع من الميراث مشعرا على ان علة منع الميراث هو القتل واما التفرقة بين الحكمين بالغاية فكقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فانه ينبه على ان اباحة الاتيان بها الطهر واما التفرقة بينهما بالاستثناء فكقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون وقد يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عليه السلام فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه ينبه على ان اختلاف الجنس علة لجواز البيع متفاضلا ومنها ان ينهى الشارع عن فعل مفوت لما وجب علينا كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فان ذلك ينبه على ان علة حرمة البيع كونه مفوتا للجمعة الواجبة علينا ومنها ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه ينبه على ان الغضب علة مانعة من القضاء لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال على صاحبه لحصول الغضب بل بعلة لان الغضب اليسير لا يمنع من استيفاء الفكر فلا يمنع من القضاء بل العلة تشويش الفكر لان المنع من القضاء دائر معه وجودا وعدما وليس الغضب كذلك والا لما انفك عن تشويش الفكر والغضب اذ كل واحد منهما يوجد بدون الآخر ولا يجوز اطلاق احدهما وارادة الآخر

قوله فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبطا مثل واحل الله البيع او بالعكس فالثلثة الاولى ايماء الا الاول فانه الثاني المتوى وفي اشتراطها اي اختلفوا

فيها

فيها اذا ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط منه غير مصرح به مثل واحل الله البيع فان الوصف وهو الحل مذكور مصرح به والحكم وهو الصحة مستنبط منه غير مصرح به او بالعكس اي او ذكر الحكم صريحا والوصف مستنبطا منه غير مصرح به مثل قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فان الحكم وهو التحريم مصرح به والوصف وهو الشدة المطربة علتها مستنبط من الحكم فمنهم من قال الحكم في الصورة الاولى مومى اليه وعلية الوصف في الصورة الثانية مومى اليها ومنهم من قال ليس شيء منهما مومى اليه ومنهم من فصل وقال الحكم في الصورة الاولى مومى اليه وعلية الوصف في الصورة الثانية ليس مومى اليها وهو المراد بقوله فالثلثة الاولى ايماء الا الثاني اي الثالث الاقوال فتمسك القائل الاول فيها على اثبات الايماء اي ان الوصف بالحكم وان كان احدهما من الوصف والحكم مقدرا والاقتران على هذا الوجه موجود في الصورتين اما في الصورة الاولى فلان الحل مصرح به وهو مستلزم للصحة لتعذر وجود الحل مع انتفاء الصحة واذا كان مستلزما للصحة فقد حصل اقتران الوصف بالحكم المقدر وهو الايماء واما في الصورة الثانية فلان تحريم الخمر مصرح به وهو مقارن لوصف الشدة المطربة فقد تحقق اقتران الحكم بالوصف وهو الايماء وتمسك القائل الثاني بناء على انه لا بد في الايماء من ذكر الوصف وذكر الحكم والحكم في الصورة الاولى غير مذكور والوصف في الصورة الثانية غير مذكور وتمسك القائل الثالث بناء على ان ذكر المستلزم للشيء كذكره والحل المذكور مستلزم الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة بخلاف التحريم في الصورة الثانية فانه ليس مستلزما لعلية الشدة المطربة والمعتبر في الايماء ان يكون الوصف المومى اليه مذكورا في كلام الشارع مع الحكم او لازما من مدلول كلامه والاقتران مفقود ان الوصف مستنبط بخلاف الحل مع الصحة قوله وفي اشتراط المناسبة في علل الايماء اقول المجادل ان كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت اي اختلفوا في اشتراط المناسبة في علل الايماء فمنهم من قال باشتراطها ومنهم من قال بعدم اشتراطها ومنهم من فصل وهو الذي اختاره المؤلف وقال

بل يمكن ان يستلزم غيره وهكذا يعرف بما

ان كان التعليل يفهم من المناسبة اشترطتموا الاملاحية من قال باشتراط المناسبة
ان الغالب من تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف
ولو قال الواحد من اهل العرف لغيره اكرم الجاهل واهن العالم فهم كل عاقل
انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا باهانة العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل
نظرا الى تصرفات العقلاء لا تفوتهم مسالك الحكمة وقضايا العقل وحجة من قال
بعدم اشتراط المناسبة ان العاقل اذا قال اكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء يستقبح
منه هذا الكلام في العرف فلا يخلو اما ان يكون الاستقباح لانه فهم منه انه حكم
بكون الجاهل مستحقا للاكرام لجهله وبكون العالم مستحقا للاستخفاف لعلمه او لانه
فهم منه انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاستخفاف والثاني
باطل لان الجاهل قد يستحق الاكرام بجهة اخرى كنسبه او شجاعته او سوابق حقوقه
والعالم قد يستحق الاستخفاف لفسقه او لسبب اخر فاذا بطل هذا القسم ثبت الاول
وذلك يدل على ان ترتيب الحكم على الوصف يفيد كون الوصف علة للحكم
سواء تحققت المناسبة او لم يتحقق وحجة من قال بالفصل ان مثل قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان انما يفهم منه التعليل من مناسبة لتشويش
الفكر واضطراب الحال فلولا سبقت المناسبة لما فهم التعليل فلا بد من اشتراط
المناسبة فيه واما ما سوى مثل هذه الصورة ففهم التعليل فيه مستفاد
من ترتيب الحكم على الوصف اما بفاء التعقيب او بلام التعليل او بغيرها
فلا اشتراط فيه المناسبة المسلك الثالث في اثبات العلة السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بالدليل الدال عليه فيتعين
التعليل بالوصف الباقي وذلك كما قال الشافعي البكر البالغة تجبر على النكاح
قياسا على البكر الصغيرة لان ولاية الاجبار في الاصل لا تخلو اما ان لا تكون
معللة بعلة او تكون معللة بالبكارة او بالصغر او بامر ثالث والاول والرابع
باطلان بالاجماع والثالث باطل ايضا والا لثبتت ولاية الاجبار على الثيب
الصغيرة ولكنها لا تثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها فتعين التعليل
بالبكارة وهي موجودة في الفرع فيثبت الحكم فيه واثبات الحصر اما ان يكون بالترديد

المستقيم

بين النفي والاثبات كما ذكرنا في المثال المذكور واما بان يذكر المناظر اوصافا انعقد
الاجماع على ان غيرها ليس بعلة او يقول بحثت وسبرت فلم اجد وصفا يصلح
علة سوى الاوصاف المذكورة وكان اهلا للنظر عدلا ثقة فيما يقول فالغالب
من حاله الصدق فانه يكفي ذلك لانه يغلب على الظن انتفاء ما سوى المذكور
من الاوصاف والظن واجب الاتباع او يقول الاصل عدم ما سوى الاوصاف
المذكورة الا ان يدل الدليل عليه والاصل عدم ذلك الدليل فانه يحصل ظن
الحصر فيما ذكر من الاوصاف فان بين المعترض وصفا اخر لزم على المستدل
ابطاله والا يلزم من ذلك انقطاعه فيما يقصده من التعليل بالوصف المبقي هذا كله
في حق المناظر واما المجتهد فانه يرجع الى ظنه فمهما حصل له الظن لزمه ذلك
ولا يكابر نفسه وكان مواخذا بما اوجبه ظنه ومتى كان الحصر في الاوصاف ودليل
ابطال بعضها قطعيا فتعليل المناظر بالوصف المبقي وحكم المجتهد فيه قطعي ومتى كان الحصر
ودليل الابطال ظنيين او كان احدهما ظنيا والاخر قطعيا فتعليل المناظر بالوصف
المبقي وحكم المجتهد به ظني واما طرق حذف بعض الاوصاف بعد الحصر ليتعين التعليل
بالوصف المبقي فيتعدد منها الالغاء وهو بيان اثبات الحكم بالوصف المبقي
فقط دون الوصف المحذوف وهو يشبه نفي العكس الذي ليس بمقبول وليس به
الى ان الالغاء ليس نفي العكس الذي ليس بمقبول للفرق بينهما وهو ان الالغاء يقصد
به انه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه ويقصد بنفي العكس ذلك
وانما يقصد بالالغاء انه لو كان الوصف المبقي جزء علة لما استقل بالعلية
وهو مستقل ولكن يقال لا بد من اصل لذلك ويستغنى عن الاصل فان دعوى
استقلال الوصف في صورة الالغاء بمجرد اثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف
المحذوف غير صحيح لانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف كافيا في التعليل بدون
ضمه ما يدل على استقلاله بطريق من طرق اثبات العلة لكان ذلك كافيا في اصل
القياس ولم يكن الى البحث والسبر حاجة فاذا لا بد من بيان الاستقلال
بالاستدلال ببعض طرق اثبات العلة وعند ذلك ان يرجع المستدل في بيانه
الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة وان بين الاستقلال في صورة الالغاء

فثبت ما مر اولا من ولاية الاجبار

بالبحث والسبر كما اثبت ذلك في الاصل الاول فقد اسقط تصوير الالحاق
بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا لعلة تستغني عن الاصل الاول لان المجيب
الى الاصل الثاني المتمسك به في الاعتبار لابد وان يكون احرى يستقل بالاعتبار
يكون تطويلا بلا فائدة وان بني الاستقلال لطريق اخر يلزمه مع هذا المحذور
محذورا اخر وهو الانتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق
اخر وهو شنيع في مقام النظر ومنها ان المحذوف وصف طردي كالطول
والقصر والسواد والبياض ونحو ذلك مما الغاه الشارع القائم مطلقا
او بالنسبة الى ذلك الحكم المعلل وان كان مناسبا له كالذكورية في احكام
العتق فان قوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه وان
امكن تصور مناسبة بين صفة الذكورية وسراية العتق غير انا لما عهدنا
من الشارع التسوية بين الذكر والانثى في احكام العتق الغينا صفة الذكورية
وحكمنا بالتسوية بين العبد والامة في سراية العتق بخلاف ما عداه من الاحكام
ومنها ان لا تظهر مناسبة الوصف المقصود حذفه بعد البحث ويكفي
ان يقول المناظر بحثت وسبرت فلم اجد مناسبة بينه وبين الحكم فانه اذا
كان اهلا للنظر عدلا ثقة يلزم من ذلك الظن بعدم المناسبة والظن متبع
موجب للحذف والا لزم اعتبار الوصف عند المناسبة فان ادعى المعترض
ان الوصف المستبقى كذلك اي بحثت فلم اجد مناسبة بينه وبين الحكم
فالمستدل يرجح سبره على سبر المعترض بموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض
للقصور اذ التعدية اولى من القصور قال ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط
وغيرهما انه لا بد لشرع الحكم من علة لاجماع الفقهاء على انه تعالى ما شرع الاحكام
الا لمصالح العباد اما بطريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة واما لا بطريق
الوجوب بل بجهة التفضل والاحسان كما هو مذهب اصحابنا ولقوله تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وسخر لكم ما في الارض جميعا منه يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج ولقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية
السهلة السمحة ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام فان كل ذلك يدل على انه تعالى

يراعي

يراعي مصالح العباد والظاهر التعميم فشرع كل حكم من احكامه معللا بما فيه من
الحكمة المشتملة على المصلحة ودفع المفسدة والا لزم خلاف هذه النصوص
ولو سلمنا عدم الاجماع وعدم دلالة النصوص على التعميم فشرع الاحكام
للحكمة هو الغالب لانه معقول وما هو المعقول اقرب الى الانقياد واسرع
الى القبول من محض التحكم ومن التعبد فيحمل على ما هو الغالب فعند
ظهور علية شيء من الاوصاف بالمناسبة الموجبة لحصول الظن بعليتها
فوجب اعتبار علية كل وصف حصل الظن بعليته سواء كان الموجب
لحصول الظن السبر او تخريج المناط والدوران او غير ذلك للاجماع على
وجوب العمل بالظن في علل الاحكام الشرعية المسلك السادس في اثبات
العلة المناسبة والاخالة المناسبة في اللغة الملائمة والموافقة وفي الاصطلاح
ما قال المولف يسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته
لا بنص ولا غيره والضمير في قوله من ذاته راجع الى المعلول من اصل او وصف
معين وهو تعيين علية الوصف لحكم الاصل بمجرد ابداء المناسبة من ذاته
لا بنص ولا غيره وهذا التعريف باطل لان معرفة مجرد ابداء المناسبة موقوف
على معرفة المناسبة فتعريف تخريج المناط الذي سماه المناسب بمجرد
ابداء المناسبة دور اعلم ان مناط الحكم عبارة عن علته وعلامته وتخريج
المناط هو استنباط علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته
بالنظر والاجتهاد وذلك كاستنباط علية الاسكار لتحريم الخمر فان تحريم
الخمر منصوص عليه وعلته غير منصوص عليها ونحن استنبطنا بالنظر
والاجتهاد ان علته الاسكار والحقنا به النبيذ وكذلك وجوب القصاص
منصوص عليه وعلته غير منصوص عليها ونحن استنبطنا بالنظر والاجتهاد
ان علته القتل العمد العدوان وحكمنا بوجوب القصاص في جميع صور وجود
هذا المعنى وهذا هو الاستنباط القياسي الذي عظم الخلاف فيه وانكره
اهل الظاهر وطائفة من المعتزلة البغداديين واما تحقيق المناط وهو النظر
في وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بالنص او الاجماع او الاستنباط

فلا طرد انتفى ان اذا كانت العلة منصوصة او مجمعا عليها وانما الخلاف فيما
اذا كانت مستنبطة واما تنقيح المناط وهو النظر في اثبات علية وصف
مناسب بحذف ما عداه في الاعتبار من الاوصاف التي لا تناسب الحكم وقد
اعترف به اكثر منكري القياس ومثاله ما ذكرناه في قصة الاعرابي
وهو في الحقيقة الفارق بالسبر والتقسيم فالـ والمناسب وصف ظاهر
منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول
مصلحة او دفع مفسدة فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه
وهو المظنة لان الوصف الخفي او غير المنضبط غيب والمطلوب المجهول
غيب والغيب لا يعرف الغيب ولا بد من المظنة اما مظنة الوصف غير المنضبط
فهو كالسفر للمشقة فان الرخص منوطة بالمشقة لا محالة لانها من المناسبة لانها
كانت غير منضبطة لاختلافها باختلاف الاشخاص حتى ان السفر بالنسبة
الى الملك المترفه يكون تنزها وتفرجا رتب الشارع حكم الرخصة على ظاهر
السفر اذ هو مظنة المشقة واما مظنة الوصف الخفي فهو كالقتل المتفق على
صاحبه عرفا بالعمد فان وجوب القصاص منوط بالعمد العدوان والعمد عبارة
عن قصد القلب وهو خفي لانا اذا رأينا شخصا قتل غيره فان فعله متفق عليه
عرفا بكونه عمدا فرتب الشارع وجوب القصاص على فعله الذي هو مظنة العمد
وقال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وبنى على ذلك
امتناع الاحتجاج على الخصم به في مقام المناظرة دون النظر لاحتمال ان يقول
الخصم هذا لا يتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج على تلقي عقل غيري له اولى
من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقي عقلي له بالقبول واعلم ان المستحق
المقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة او مجموع
الامرين بالنسبة الى العبيد لتعالي الرب تعالى عن الضرر والانتفاع وذلك
اما ان يكون في الدنيا كاحكام المعاملات والمناكحات او في الاخرى كاحكام
الطاعات والعبادات وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا اما
اليقين فهو كحصول الملك من صحيح البيع واما الظن فهو كحصول حفظ النفس

من

من شرع القصاص فان شرعه انما هو لحصول حفظ النفوس على ما قال تعالى ولكم
في القصاص حيوة وهو مظنون اذ الغالب من حال العاقل العالم بانه اذا قتل
غيره يقتل انه لا يقدم على القتل وليس ذلك مقطوعا به لتحقق الاقدام
على القتل مع شرع القصاص كثيرا وقد يكون حصول المقصود من شرع الحكم
ونفي الحصول منه متساويين وذلك كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل
فان حصول المقصود من ذلك مساو لنفيه لان عدد الممتنعين عن شرب الخمر
مساو تقريبا لعدد المقدمين عليه وقد يكون نفي المقصود من شرع الحكم
ارجح من حصوله كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد فانه وان امكن حصول
الولد من الآيسة عقلا غير انه يبعد عادة فكان نفي حصول المقصود من
النكاح في هذه الصورة ارجح من حصوله فاما الاول وهو ان يحصل
المقصود من شرع الحكم يقينا او ظنا فيصح التعليل به باتفاق القائلين
بالمناسبة واما الثاني فقد ينكر لتردده بين حصول المقصود وعدمه من غير
ترجح وكذا الثالث لرجحان نفي المقصود على حصوله والصحيح انه لو احتمل حصول
المقصود من شرع الحكم في احاد الصور الشاذة مع ظهور الحصول منه في
غالب الصور يصح التعليل به ولو كان المقصود به فائتا قطعا في بعض الصور
مع ظهور حصوله في غالب الصور لا يصح التعليل به لنا ان البيع مظنة الحاجة
الى التعاوض وقد اعتبر تعليل شرعه بكونه مظنة الحاجة بالاجماع اذا كان
ظن الحاجة حاصلا في غالب الصور وان انتفى في بعض الصور مع بقاء الاحتمال
فيه وكذلك السفر مظنة المشقة وقد اعتبر تعليل الرخص فيه بكونه
مظنة المشقة وان انتفى ظن المشقة في حق الملك المترفه في سفينة تجري بها النسيم
وخدمه مع بقاء احتمال المشقة لان ظن المشقة حاصلا في غالب صور
السفر واما لو كان المقصود من شرع الحكم فائتا قطعا في احاد الصور
الشاذة مع حصوله في غالب الصور كلحوق نسب المشرقي بتزوج امرأة
مغربية مع القطع بان الولد ليس منه وان كان لحوق الولد بالزوج حكمة
فيما عدا هذه الصورة وكذلك استبراء جارية يشتريها بائعها في مجلس العقد

ثم القطع سواء رجحها من غيره وان كان الاستبراء واجبا بالبيع في غالب صور
فائدة مثل هاتين الصورتين لا تعتبر التعليل به لان المقصود من شرع
الاحكام حصول الحكمة منه فشرع الاحكام مع انتفاء الحكمة لا يكون مفيدا
فلا يرد به الشرع خلافا لابي حنيفة ومالك ـــــ والمناسب ضربان
وذلك لان المقصود من شرع الحكم لا يخلو اما ان يكون في رتبة الضروري اولا
يكون فان كان فهو الضرب الاول وهو اما ان يكون ضروريا في اصله او
مكملا للضروري فان كان ضروريا في اصله فذلك من المقاصد التي هي اعلى
مراتب المناسبات كالمقاصد الخمس التي روعيت في كل ملة من الملل
ولم تخل شريعة من الشرائع وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال
اما حفظ الدين فبشرع قتل الكفار وعقوبة الداعي الى البدع فان الدين
محفوظا بذلك وقد نبه الله تعالى بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم
الاخر واما حفظ النفس فبشرع القصاص وقد نبه الله تعالى بقوله ولكم
في القصاص حيوة واما حفظ العقل فبشرع الحد على شرب المسكر واما
حفظ النسل والنسب فبشرع الحد على فعل الزنا واما حفظ المال فبشرع
حد السارق وعقوبة الغاصب والمحارب وان كان مكملا للضروري فهو
كتحريم شرب القليل من المسكر وشرع الحد عليه لكونه داعيا الى الكثير
وان لم يكن مسكرا فان اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب
المسكر لا بتحريم قليله وانما حرم القليل وشرع الحد عليه للتكميل والتتميم
الضرب الثاني وهو ان لا يكون المقصود في رتبة الضروري فلا يخلو
اما ان يكون في رتبة الحاجة او لا يكون بل يقع موقع التزيين والتحسين
فان كان في رتبة الحاجة وهو المراد بقوله وغير ضروري حاجي فهو كشرع عقد
البيع والاجارة والقراض والمساقاة ونحوها لكون بعضها اكثر من بعض
لشمول الحاجة اليه او لعمومها فان الحاجة الى البيع والشراء اعم واشد
من الحاجة الى الاجارة وقد يكون ضروريا كاجارة الولي وتسليطه على
تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له وهذا من الضرب الاول الذي

هو في رتبة الضروري لا من الضرب الداخل في رتبة الحاجة فقط واما المكمل الذي
هو في رتبة الحاجة فهو كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فانه
ذلك افضى الى دوام النكاح فيكون كالتتمة له واما ما لا يكون في رتبة الضروري
والحاجة بل يقع موقع التزيين والتحسين ورعاية احسن المناهج في العادات
والمعاملات فهو كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة
ولنزول قدره ومنزلته لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته فلا يليق به
منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها جريا على ما الف من محاسن العادات
واما سلب ولايته على الطفل فهو من رتبة الحاجات لان الولاية على الطفل
تستدعي الخلو والفراغ والنظر في احواله واستغراق العبد بما هو الواجب
عليه من خدمة سيده مانع من ذلك بخلاف الشهادة فانها تتفق احيانا
كالرواية والفتوى مسألة المختار انخرام المناسبة بمفسدة تلزم
راجحة او مساوية الى الاخر اقول اختلفوا في انه اذا كان الوصف مناسبا
للحكم يلزم منه مفسدة راجحة على مصلحته او مساوية لها هل تنخرم مناسبته
بتلك المفسدة ام لا فمنهم من قال بعدم انخرامها ومنهم المؤلف المختار
انخرامها لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع وجود مفسدة مثلها
او زائدة عليها ولهذا فان من اشتغل بتحصيل مصلحة درهم واحد على وجه
يستلزم فوات مثله او اكثر لا يعد من العقلاء ممن يراعي المصالح بل
يعدونه عليها سفيها خارجا بتصرفه عن تصرفات العقلاء واذا انتفت
المصلحة انخرمت المناسبة قالوا الصلوة في المغصوبة تشتمل على
المصلحة من حيث انها صلوة صحيحة سبب للثواب وتشتمل على المفسدة
من حيث انها غصب حرام سبب للعقاب فعند ذلك نقول هذه المصلحة
والمفسدة لا تخلو اما ان يكونا متساويتين او احدهما راجحة على الاخرى
فان كانتا متساويتين يدفع كل واحدة منهما بالاخرى فلا يبقى مصلحة
ولا مفسدة فيجب ان لا يترتب عليها مدح ولا ذم وليس كذلك وان
كانت احداهما راجحة يدفع المرجوح فيكون الحاصل اما المدح وحده او

الزم وجه وليس كذلك وايضا قولكم فان من اشتغل بتحصيل مصلحة درهم
على وجه يستلزم فوات مثله او اكثر يعد في العقلا خارجا عن تصرفات العقلا
معارض بما اذا ظفر الملك بجاسوس عدوه المنازع في ملكه فانه قد يتعارض عنده
قتل الجاسوس زجرًا له ولغيره والكرامة استمالة لعدوه الى الامرين يسلك
لا يعد به خارجا عن تصرفات العقلا وان لزم منه فوات المقصود الحاصل من سلوك
مقابله سوا تساويا او كان احدهما راجحا على الاخر قلنا الجواب عن الاول
ان الكلام في حكم يلزم منه مفسدة راجحة على مصلحته او مساوية لها ومفسدة
كون الصلوة غصبا سببا للعقاب بلا نهي عن كون الصلوة صحيحة سببا للثواب
من نفس الصلوة لم يصح والا لزم ان يكون الفعل الواحد منشا للضدين وهو محال
بل المفسدة تنشا من كون الفعل شغلا لملك الغير بغير اذنه ومصلحة الصحة
تنشا من اتيان الاركان على وفق الامر وعلى هذا التقدير فلا معارضة بين
المفسدة والمصلحة في هذه الصورة والجواب عن الثاني ان الملك لا يخلو
اما ان يسلك احد الامرين لترجيحه في ظنه اولا بالترجيح فان كان الاول وهو
مطلوبنا ونحن قائلون بان المناسبة مع ترجيح المصلحة لا تنخرم وان كان
الثاني فلا نسلم انه لا يعد ذلك خارجا عن تصرفات العقلا واذا ثبت انخرام
المناسبة بالمفسدة الراجحة او المساوية فلا بد في تحقق مناسبة الوصف
للحكم من ترجيح مصلحته على مفسدته والترجيح اما ان يكون بطريق تفصيلي وهو
كثير يختلف باختلاف المسائل واما بطريق اجمالي مطرد في كل مسئلة
وهو ان يقول المعلل لو لم يقدر ترجيح المصلحة على ما عارضها من المفسدة
مع البحث عما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ان
يكون الحكم قد ثبت تعبدا وهو خلاف الاصل لوجهين الاول ان الغالب
من الاحكام التعقل دون التعبد فادراج ما نحن فيه تحته اولى الثاني انه
اذا كان معقول المعنى كان الحكم اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول
فان الانقياد الى المعقول الى النفس اقرب مما ليس كذلك فكان افضى
الى المقصود من شرع الحكم اعلم ان اشتراط الترجيح في تحقق المناسبة

يحقق

٢٠٨

يحقق على راي من ابى تخصيص العلة واما من يرى تخصيصها وجواز
تخلف الحكم عن الوصف بحسب المانع المعارض مع وجود المقتضي فلا بد له
من الاعتراف بالمناسبة سوا كانت المصلحة مرجوحة او مساوية والا لكان
انتفا الحكم لانتفا المناسبة لا لوجود المانع المعارض فصل الوصف
المناسب اربعة اقسام موثر وملائم وغريب ومرسل لان الوصف
المناسب اما ان يكون معتبرا في الشرع او لا يكون معتبرا فان كان
معتبرا فاعتباره اما ان يكون بنص او اجماع او بترتب الحكم على وفقه في
اصل بنص او اجماع فان كان معتبرا بالنص او الاجماع فهو المسمى بالموثر
واعلم انه اذا ثبت بالنص او الاجماع ان الوصف موثر فلا يحتاج الى المناسبة
حتى لو ثبت بالنص او الاجماع ان ايلاج الفرج في الفرج المحرم موثر في وجوب
الحد وجدنا هذا المعنى في اللواط حكمنا بوجوب الحد عليه وان لم نجد
ههنا مناسبة محافظة الانساب وكذلك قوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضا
لا دل على تاثير المس فيما عليه من ذكر عينه سوا كانت مناسبة تحريك
الشهوة موجودة ههنا او لم يكن واما ان كان المناسب معتبرا بترتب
الحكم على وفقه فقط اي من غير نص ولا اجماع على كونه علة لعين الحكم المرتب عليه
فان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في صورة اخرى او بالعكس
اي او ثبت اعتبار جنسه في عين الحكم او ثبت اعتبار جنسه في جنس
الحكم فهو المسمى بالملائم والا فهو المناسب الغريب وان لم يكن المناسب
معتبرا في الشرع ولا ظهر الغاؤه فهو المسمى بالمناسب المرسل واعلم
ان اعتبار الوصف بالنسبة الى الحكم بحسب القسمة العقلية تسعة اقسام
لان الوصف اما ان يعتبر عينه او جنسه او عينه وجنسه معا فان كان
المعتبر عينه فاما ان يعتبر في عين الحكم او في جنس الحكم او في عينه وجنسه
معا فهذه ثلثة اقسام وان كان المعتبر جنسه فاما ان يعتبر في عين الحكم
او في جنس الحكم او في عينه وجنسه معا فهذه ثلثة اقسام اخرى وان
كان المعتبر عينه وجنسه معا فاما ان يعتبر في عين الحكم وحده او في

جنس الحكم وجعل ادنى عينه وجنسه معا فهذه ثلثة اقسام اخرى فالمجموع تسعة
وشرط كل واحد من هذه الاعتبارات التسعة اما ان يكون بصريح النص او ايمائه
او باجماع الامة او بالسبر والتقسيم ولعل الواقع في الشرع بعض هذه الاقسام
لا كلها واذا عرفت هذا فاعلم ان لجنسية الوصف والحكم مراتب بعضها
اعم وبعضها اخص واقرب الى المعين فالجنس الاعم للوصف كونه
وصفا مناطا به الحكم يدخل فيه المناسب والشبه واخص منه كونه
مصلحة يدخل المناسب دون الشبه واخص منه ان يكون مصلحة خاصة
في رتبة الحاجات كالعقود والفسوخ واخص منه كونه في رتبة الضرورات
كحفظ النفس والعقل والنسل واما الجنس الاعم للحكم فهو كونه حكما
وجوبا وندبا واباحة وحرمة وكراهة واخص منه الواجب العبادة وعين
العبادة واخص من العبادة الصلوة وعين الصلوة واخص من الصلوة الفرض
والنفل ومراتب اعتبارات الاوصاف في الاحكام بحسب مراتب الاجناس
مختلفة في القوة والضعف فلما كان الوصف والحكم اخص كان اعتبار
ذلك الوصف في ذلك الحكم اقوى وكلما كان اعم كان الاعتبار اضعف
وكلما ثبت بالنص او الاجماع فهو اقوى مما ثبت بغيرهما فاقوى المراتب هو
المؤثر الذي دل النص او الاجماع على ان عينه مؤثر في عين الحكم كما لو
قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها فيكون عين وصف الاسكار
مؤثرا في عين التحريم ثم الملائم الذي اعتبر عينه في عين الحكم وجنسه
في جنسه كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص
فان عين كونه قتلا معتبر في عين الحكم وهو وجوب القصاص وجنس كونه
جناية معتبر في عموم جنس العقوبة ثم الملائم الذي اعتبر عينه في جنس
الحكم وهو وجوب القصاص وجنس كونه جناية معتبر في عموم جنس
العقوبة ثم الملائم الذي اعتبر عينه في جنس الحكم او اعتبر جنسه في عين
الحكم ثم المناسب الغريب ثم المناسب المرسل ثم الشبه ثم الطرد
وهو اضعفها قوله فان كان غريبا او ما شهد الغاؤه فمردود اتفاقا

ال

اى فان كان المناسب غريبا او ما شهد الغاه الشارع فهو مردود اتفاقا
وان كان المرسل فلا بل قد صرح امام الحرمين والغزالي رحمة الله عليهما
بقبوله وهو منقول عن مالك والشافعي رضي الله عنهما واحتجوا عليه بان
المطلوب غلبة الظن والمرسل الملائم مما يغلب على الظن وبان من استقرأ اقضية
الصحابة واجتهاداتهم رضي الله عنهم علم انهم لم يشترطوا في كل قياس كون
العلة معلومة الاعتبار من الشارع والجمهور ردوه وسيأتي الدليل عليه في التمسك
بالمصالح المرسلة وشرط الغزالي فيه ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية
فانه قال المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلثة اقسام قسم شهد
الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها وقسم لم يشهد لبطلانها ولا
لاعتبارها اما القسم الاول فهو صحيح ويرجع حاصله الى القياس ومثاله
حكمنا بان كل مسكر من مشروب ومأكول فهو محرم قياسا على الخمر لانها حرمت
لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة
هذه المصلحة واما القسم الثاني وهو ما شهد الشرع لبطلانها فمثاله
قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان ان عليك صوم شهرين
متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يأمره باعتاق رقبة مع اتساع ماله
قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء شهوته
فكانت المصلحة في ايجاب الصوم فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب
بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود الشرع ونصوصه
بسبب تغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة
للملوك بفتواهم وظنوا ان كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي
واما القسم الثالث وهو المصلحة التي لم يشهد الشرع لا لبطلانها
ولا لاعتبارها فاما ان يكون في رتبة الضرورات او في رتبة الحاجات او
في رتبة التحسينات والتزيينات اما المصلحة الواقعة في الرتبتين الاخيرتين
لا يجوز الحكم بمجردها اذا لم تعتضد بشهادة اصل لانه يجري مجرى وضع
الشرع بالرأي وهو كالاستحسان واما المصلحة الواقعة في رتبة الضرورات

فلا بعد ان يؤدي اليها اجتهاد مجتهد وان لم يشهد لها اصل ومثاله
ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من اسارى المسلمين لو كففنا عنهم لصدمونا
وغلبوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا
مسلما معصوما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففنا لسلطنا
الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى ايضا فيجوز ان يقول
قائل هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ جميع المسلمين اقرب الى مقصود
الشرع لانا نعلم ان الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله
عند الامكان فان لم نقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل وكان هذا التفاتا
الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد واصل معين
بل بادلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من
لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين فهذا مثال مصلحة غير ماخوذة بطريق
القياس من اصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلثة اوصاف وهي انها ضرورية
قطعية كلية وليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم اذ لا يحل
رمي الترس اذ لا ضرورة وبنا غنية عن القلعة فنعدل عنها وليس في معناها
اذا لم نقطع بظفرنا بها لانها ليست قطعية بل ظنية وليس في معناها جماعة في
سفينة لو طرحوا واحدا لنجوا والا غرقوا بجملتهم لانها ليست كلية اذ
يحصل بها هلاك عدد محصور وليس ذلك كاستيصال كافة المسلمين
ولانه ليس يتعين واحد للاغراق الا ان يتعين بالقرعة ولا اصل لها وكذلك
جماعة في مخمصة لو اكلوا واحدا بالقرعة لنجوا فلا رخصة لان المصلحة ليست كلية
وليس في معناها قطع اليد للاكلة حفظا للروح فانه ينقدح الرخصة فيه لانه
اضرار به لمصلحته وقد شهد الشرع للاضرار بشخص في قصد صلاحه كالفصد
والحجامة وغيرهما وكذلك قطع المضطر قطعة من فخذه الى ان يجد الطعام هو كقطع
اليد لكن ربما يكون القطع سببا ظاهرا في الهلاك فيمنع منه لانه ليس فيه يقين
الخلاص فلا تكون المصلحة قطعية فان قيل فالضرب بالتهمة للاستنطاق
بالسرقة مصلحة فهل تقولون بها قلنا قال بها مالك رحمه الله ولا نقول

به لا لابطال النظر الى جنس المصلحة بل لانها مصلحة يعارضها اخرى
وهي مصلحة المضروب فانه ربما يكون بريا من الذنب وترك ضرب مذنب
اهون من ضرب بريء وهذه مباحث مفصلة في شفاء الغليل قدس الله روحه
في اسولتها واجوبتها وامثلتها وغرضنا بيان وجه انه شرط في جواز العمل
بالمصلحة ان يكون ضرورية قطعية كلية حيث لم يشهد الشرع لها بالاعتبار
ولا بالابطال قال المولف فالاول كالتعليل بالصغر في الاول من صور الملائم
وهو ان يعتبر عين المناسب في جنس الحكم كالتعليل بالصغر في حمل النكاح
على المال في ثبوت الولاية على البنت الصغيرة فان عين الصغر معتبر في جنس حكم
الولاية بالاجماع لان عين الصغر معتبر في الولاية على المال بالاجماع والولاية
في المال ليست عين الولاية في النكاح بل هي من جنسها والثاني من امثلة الملائم
كالتعليل بعذر الحرج والمشقة في حمل الحضر بالمطر على السفر في رخصة الجمع
بين الصلوتين فان جنس الحرج والمشقة معتبر في عين رخصة الجمع بالاجماع لان
مشقة السفر معتبرة في رخصة الجمع بالاجماع ومشقة السفر ليست عين مشقة المطر
بل من جنسها ورخصة الجمع بالسفر عين رخصة الجمع بالمطر والاختلاف انما هو
في السبب والثالث من الملائم وهو ان يعتبر جنس المناسب في جنس الحكم
كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل القتل بالمثقل على القتل بالمحدد
في وجوب القصاص فان الجناية جنس شامل للجناية على النفس وعلى الاطراف
وغيرهما والقصاص جنس شامل للقصاص في النفس وفي الاطراف والجناية على الاطراف
معتبرة في القصاص بالاجماع وهي ليست عين جناية القتل العمد العدوان
بل هي من جنسها والقصاص في الاطراف ليس عين القصاص في النفس بل هو
من جنسه واما المناسب الغريب فهو كالتعليل بالفعل المحرم لغرض
فاسد في حمل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار
تورث المبتوتة كحرمان القاتل ومعناه ان المطلقة ثلثا في مرض الموت
ترث من الزوج لانه قصد بطلاقها فعلا محرما لغرض فاسد وهو الفرار من ارثها
منه فيعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل فانه لا يرث لانه استعجل

الارث بالقتل معارض بنقيض مقصوده فان تعليل عدم ارث القاتل بهذا
تعليل بمناسب لا بالملائم حتى تعرف ان الشرع لانا لا نرى الشرع في موضع اخر
قد التفت اليه فهو مجرد مناسبة غريبة مثال الاخر للمناسب الغريب
كالتعليل بالاسكار في قياس النبيذ على الخمر على تقدير عدم ورود نص بالتعليل
به فان الاسكار مناسب للتحريم فلو لم يرد النص بعليته والشرع ما التفت اليه
في موضع اخر فهو مجرد مناسب غريب واما المناسب المرسل الذي لا تثبت الغاؤه
فهو كايجاب صوم شهرين متتابعين ابتداء في الظهار فانه وان كان مناسبا
لكنه ملغى بنص الكفارات فيكون مردودا قال ـــــ وتثبت عليه
الشبه بجميع المسالك التي ذكرها في اثبات العلة من الاجماع
وصريح النص والايماء والمناسبة والسبر والتقسيم قال ـــ وفي اثباته
بتخريج المناط نظر وذلك لان تخريج المناط اذا دل على الوصف المناسب
لذاته والشبه ليس مناسبا لذاته ومن ثم قيل الشبه هو الذي لا تثبت
مناسبته الا بدليل منفصل اعلم ان المولف ذكر اولا حقيقة الشبه وامثلة
وتفصيل المذاهب فيه ثم اقام الدليل على صحته لكان الاليق بالترتيب
ونحن نجري على هذا الترتيب فنقول الشبه يطلق على كل قياس
لان الفرع يلحق بالاصل بجامع يشبهه فيه فهو اذا شبه الا ان الجامع فيه
ينقسم الى ما يكون مؤثرا والى ما يكون مناسبا والى ما يكون شبها محضا
والى ما يكون طردا مجردا وانما الكلام في الشبه المحض وقد اختلف
الاصوليون في تفسيره فمنهم من قال الوصف اما ان يناسب الحكم
بذاته واما ان لا يناسبه بذاته لكنه يستلزم ما يناسبه بذاته واما
ان لا يناسب بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته والاول هو المناسب
والثاني الشبه والثالث الطرد ومنهم من قال الفرع اذا كان يشابه
الاصلين فالحاقه بما هو اكثر شبها به هو الشبه وذلك كالعبد
المقتول خطا اذا زادت قيمته على دية الحر فانه يشبه الحر من حيث انه
ادمي مثاب بامتثال الاوامر معاقب على ارتكاب المناهي ويشابه

الفرس من حيث انه مملوك مقوم في الاسواق فلو الحق بالادمي في وجوب
الدية لكثرة المشابهة فهو شبه وليس هذا من الشبه المقصود بل
هو من باب ترجيح احد المعنيين على الاخر ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة
من غير اطلاع عليها ويتميز عن الوصف الطردي انه لا يناسب الحكم
محققا ولا مصلحة من مصالحه بل وجوده كعدمه وذلك كقول القائل الخل
مائع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن وكانه علل
ازالة النجاسة بالماء بانه يبنى القنطرة على جنسه واحترز به عن الة التعليل
فانه وان كان لا يبنى القنطرة عليه ولكن يبنى على جنسه فهذا مطرد لكن
نحن نعلم ان القنطرة لا تناسب حكم ازالة النجاسة ولا مصلحة من مصالحه
بل وجوده كالعدم بالنسبة الى هذا الحكم ويتميز الشبه عن المناسب
الذاتي بان مناسبته للحكم عقلية وان لم يرد الشرع به كمناسبة الاسكار
للتحريم فانه لو قدر عدم ورود الايماء في قوله تعالى انما يريد الشيطان
ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الاسكار لكان مناسبا للتحريم من حيث
انه مزيل للعقل الذي هو مناط التكليف ومثال قياس الشبه قول الشافعي
في مسئلة ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء
كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء في ازالة
النجاسة غير ظاهرة وبالنظر الى ان الشارع اعتبرها في بعض الاحكام
كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة واعلم ان
امثلة قياس الشبه كثيرة ولعل اكثر اقيسة الفقهاء ترجع اليه لتعسر
اظهار ثابت العلة بالنص او الاجماع او المناسبة الذاتية واما دليل صحة
قياس الشبه فقال المولف تثبت علية الشبه بجميع المسالك وفيه نظر من
حيث انه لو دل النص او الاجماع على علية الشبه يسمى موثرا مقطوعا به
ولا يكون من الشبه الذي هو مختلف فيه والقائلون بالشبه احتجوا
عليه بان الشبه مع اقتران الحكم به يفيد ظن العلية والظن واجب العمل به
بيان الاول انا اذا راينا حكما ما مع وصفين احدهما شبهي بالتعيين

الاخير والاخر طردي فلا يخلوا اما ان يكون الحكم ثابتا لمصلحة او لا لمصلحة
لا جائز ان يقال بالثاني اذ الحكم الشرعي لا يخلو عن مصلحة على ما تقدم فيكون الحكم
ثابتا لمصلحة وتلك المصلحة لا تخلوا اما ان تكون في ضمن الوصف الشبهي او الطردي
لعدم ما سواهما ولا يخفى ان احتمال الشبهي على المصلحة اغلب على الظن من اشتمال
الطردي عليها لان الطردي محروم من المناسبة عند والشبهي يوهم متردد فيه
على ما هو المعروض واذا ثبت ان ذلك يفيد الظن وجب ان يكون حجة لان
العمل بالظن واجب على ما تقدم تقريره وقول الرازي له اما ان يكون مناسبا
او لا والاول مجمع عليه فليس به والثاني طرد فيلغى ايضا احتج القاضي
ابو بكر على رد الشبه بانه لا يخلو اما ان يكون مناسبا او لا يكون مناسبا
فان كان مناسبا فهو مقبول مجمع عليه وليس بشبه وكلامنا في الشبه وان
لم يكن مناسبا فهو طرد مردود ملغى بالاتفاق واجيب بان المناسب منقسم
الى ما يكون مناسبا لذاته والى ما يكون مناسبا لغيره والاول هو المجمع عليه والثاني
هو الشبه المختلف فيه وهو ليس من الوصف الطردي ولا من المناسب الذاتي
وقال العراقي اذا انقاس الطرد زيادة ولم تنته الى درجة المناسب
والمؤثر يسمى شبها وتلك الزيادة من مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم
وان لم يناسب نفس الحكم مسالك الطرد والعكس ثالثها لا
لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا الى اخره اقول احتلفوا في انه اذا
وجد حكم عند وجود وصف وهو الطرد وعدم عند عدمه وهو العكس
كالحرمة مع وصف الاسكار في العصير فانه اذا وجد فيه الاسكار
حرم واذا عدم وصار خلا عدمت الحرمة فهل يفيد ذلك بمجرده علية الاسكار
للحرمة فقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعا وقال القاضي ابو بكر وبعض الاصوليين
والفقهاء يفيد ظنا وقال الاخرون لا يفيد قطعا ولا ظنا وهو مختار المؤلف
لنا ان الوصف المتصف بكون الحكم دائرا معه وجودا وعدما اذا خلا
عن السبر وعن ان الاصل عدم غيره وعن غير ذلك من المناسبة والاجماع
والنص الدال على العلية جاز ان يكون ملازما للعلة ولا يكون علة كرائحة

المسكر

المسكر فان الحرمة دائرة معها وجودا وعدما ولا يفيد القطع بالعلية ولا الظن
بها واما اذا انضم اليه السبر كما لو قال هذا الحكم لا بد له من علة ولا وصف
يعلل به الا كذا وكذا وقد بطل الكل الا الوصف الدائر معه الحكم والاصل
عدم وصف اخر وهو المناسب للحكم دون غيره فانه يثبت عليته لكن لا بمجرد
الدوران بل بهذه الادلة او بالمجموع المركب منه ومنها واستدل الغزالي
على عدم دلالة الدوران على العلية بان حاصل الاطراد راجع الى سلامته
عن النقض وسلامته عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم
ان ذلك يوجب سلامته على عن كل مفسد فصحة الشيء لا تكون بسلامته عن
المفسدات بل بوجود المصحح والعكس ليس شرطا في العلل الشرعية فلا اثر لوجوده
وعدمه واذا كان كل واحد من الطرد والعكس لا يدل على العلية كان مجموعهما
كذلك واجيب بانه قد يكون للاجتماع تاثير وان لم يكن لكل واحد على الانفراد
تاثير كاجزاء العلة فان كل واحد منها لا يستقل باثبات الحكم والمجموع مستقل
به وفي هذا الجواب نظر لانه لو كان لمجموع الطرد والعكس تاثير في اثبات العلية
يلزم ان يكون جزء المؤثر في الامر الثبوتي عدميا لان العكس عبارة عن عدم الدليل
عند عدم المدلول والعدم لا يصلح جزءا للمؤثر في الامر الثبوتي واستدلوا ايضا
بان الدوران موجود في المتضايفين كالفوقية والتحتية والابوة والبنوة
فان كل واحد منهما دائر مع الاخر وجودا وعدما وليس احدهما علة للاخر
وكذلك الحكم فانه كما دار مع الوصف فالوصف دائر معه وليس هو علة للوصف
واجيب بان العلية انتفت ههنا بدليل خاص مانع وهو انه لا بد ان يكون
العلة متقدمة على المعلول واحد المتضايفين ليس متقدما على الاخر ولا الحكم
على الوصف القائلون بدلالة الدوران على علية المدار قالوا اذا حصل
الدوران ولم يكن هناك مانع يمنع المدار من كونه علة للدائر حصل العلم
او الظن بان المدار علة للدائر وذلك كما لو دعي انسان باسم مغضب ترك
الدعاء به فلم يغضب ويكرر ذلك مرة بعد اخرى علم ان الدعاء بذلك الاسم هو
سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتبعونه في الدروب داعين

له بذلك الاسم المغضب واجيب بانه لولا ظهور انتفا علية غير ذلك الاسم المغضب
بالسبر والبحث او التمسك بالعدم الاصلي لم يحصل الظن بان الدعا بذلك
الاسم علة للغضب وكل واحد من السبر واستصحاب الاصل طريق مستقل
في افادة الظن ونقول بالدوران فالظن مستفاد منهما لا من الدوران
وفيه نظر لانا نعلم انه اذا قيل للناس لم ظننتم ان الدعا بالاسم المغضب علة
للغضب يقولون لانا رايناه مرة بعد اخرى ان الشخص اذا دعي بذلك
الاسم غضب واذا ترك لم يغضب فيعللون الظن بالدوران ولا يعللون
بانا بحثنا وسبرنا وما وجدنا علة اخرى او الاصل عدم علة اخرى فحصل
لنا الظن بان الدعا بذلك الاسم علة الغضب غايته ما في الباب انه يصح
تعليل الظن بذلك ولكن صحة تعليل الظن بذلك لا تمنع من صحة تعليله
بالدوران اذ يجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد واعلم ان المعول على
الدوران في اثبات علية المدار قالوا الدوران يفيد ظن علية المدار للدائر
بشروط ثلثة الاول ان لا يكون المدار مقطوعا بعدم عليته كالرايحة الفائحة
للخمر فانه نقطع بانها ليست علة للحرمة الثاني ان يكون المدار مساويا على
الدائر بحيث [illegible] ان [illegible] المدار [illegible] دوران النقيض
والدوران الوصف مع الحكم لان احد المتساويين ليس مقدما على الاخر
ولا الحكم على الوصف الثالث ان لا يظهر بوجود مزاحم يلزم من كون المدار
علة [illegible] بالكلية [illegible] اجزا العلة لانه وان كان
المعلول كلما دار مع العلة دار مع كل جزء من اجزائها لكن الحكم
بعلية اي جزء كان يوجب الغا سائر الاجزا والغا المجموع
بالكلية [illegible] على جزء من اجزائه [illegible] من الحكم بعليته وهذا
بخلاف المجموع فان كون المجموع علة ليس يوجب الغا الاجزا
عن اعتبار التاثير بل الكل [illegible] موضوع التاثير واذا وجدت هذه
الشرائط الثلث في الدوران [illegible] علية المدار للدائر فصل
في اقسام القياس القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي

الفارق كالحاق الامة بالعبد في قوله عم من اعتق شركا له في عبد قوم
عليه فانا نعلم انه لا فارق بين العبد والامة سوى الذكورة والانوثة
ولا تفاوت للشارع الى ذلك في احكام العتق خاصة وهذا ما [illegible]
في تسميته [illegible] كالحاق تحريم الضرب بتحريم التافيف في قوله تعالى
فلا تقل لهما اف واما الخفي فهو ما كانت العلة فيه مستنبطة
من حكم الاصل كقياس النبيذ على الخمر في تحريم الشرب ويقسم القياس
قسمة ثانية الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل وذلك
لانه لا يخلو اما ان يكون الجامع بين الاصل والفرع قد صرح به او لم يصرح
به فان صرح به فلا يخلو اما ان يكون هو العلة او ملازم العلة فالاول
يسمى قياس العلة وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة
الشدة المطربة وانما سمي قياس العلة للتصريح فيه بكون الجامع علة
والثاني قياس الدلالة وذلك كالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي
العلة في الاصل استدلالا به على الاخر كقياس قطع الجماعة بقطع الواحد
على قتل الجماعة بالواحد بواسطة وجوب الدية عليهم والثالث وهو الذي
لم يصرح فيه بالجامع وهو الجمع بنفي الفارق كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم
نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما ويسمى القياس في معنى
الاصل ويقسم القياس قسمة اخرى وهو ان يكون طريق اثبات
علة القياس المناسبة او الشبه او السبر والتقسيم او الطرد فالاول
يسمى قياس الاخالة والثاني قياس الشبه والثالث قياس السبر والرابع
قياس الطرد مسئلة يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات
وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والايمة الاربعة واكثر الفقهاء
والمتكلمين خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة فانهم قالوا يستحيل
التعبد بالقياس عقلا وقال القفال وابو الحسين البصري في [illegible]
وجب التعبد به عقلا لنا القطع بالجواز اذ لو فرض ورود التعبد
به لم يلزم منه محال عقلا بل العقل يستحسن ان يقول الشارع حرمت عليكم

الحمد لانها من السنن المطردة المنزلة للعقل هو مناط التكليف الموقعة
بينكم العداوة والبغضاء وقيسوا عليها كل ما في معناها من الشد وغيره
وايضا فانه لو لم يجز التعبد لم يتبع لكنه وقع على ما سيأتي في المسألة الاخرى
والقائلون بانه يستحيل التعبد بالقياس قالوا القياس يفيد الظن والظن
قد يخطئ وقد يصيب فلا يؤمن الخطأ فيه والعقل يمنع من ورود التعبد بسلوك
طريق لا يؤمن فيه الخطأ ورد عليهم بان منع العقل ههنا ليس منعا احالة
والا لامتنع التعبد بالنصوص الظنية واخبار الآحاد مع امكان ان يطلق
الله تعالى لنا علما ضروريا باحكام او ينص عليها نصوصا قاطعة ولو سلم
ان العقل يمنع منع احالة ولكن انما يمنع لاجل ظن الخطأ فاذا ظن الصواب
لم يكن هناك خطأ فلا يمنع منه قالوا قد علم ورود الامر بمخالفة الظن في قوله
ان الظن لا يغني من الحق شيئا وان بعض الظن اثم ولا تقف ما ليس لك به علم ومن
الاجماع على عدم العمل ببعض الظنون كقول اثنين هذا الواحد فانه يغلب
الصدق على ظن القاضي ولا يجوز له العمل به وكذلك قول العبيد والفساق
قد يغلب على الظن الصدق ولا يجوز له الحكم به ولو اشتبهت رضيعة بعشر اجنبيات
لا يجوز نكاح واحدة منها وان غلب على الظن انها غير رضيعة وكذلك لو اشتبهت
ميتة بمذكاة لا يجوز تناول شيء منها بمجرد الظن وكذلك لا يجوز اتباع مدعي
النبوة بمجرد الظن صدقه ولا يجوز العمل بالمصالح المرسلة وان حصل الظن بها
قلنا بل علم خلاف ما ذكرتم من قوله فاعتبروا يا اولي الابصار ومن حديث معاذ
على ما سيأتي وجه الاستدلال بها ومن الاجماع على العمل باكثر الظنون كخبر
الآحاد وظاهر الكتاب والشهادات الكاملة في الحقوق المالية والدماء
والابضاع فانه يجب العمل بذلك كله وان كان الكل ظنونا وكل ما غلب الظن
جاز ورود التعبد به عقلا وانما منع من العمل بما ذكرتم من الصور لورود دليل
خاص من جهة الشارع لا لعدم الجواز العقلي وقال النظام قد ثبت ورود
الشرع بالفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات واذا ثبت ذلك استحال
التعبد بالقياس عقلا لان العقل يقتضي الجمع بين المتماثلات والفرق بين

المختلفات

المختلفات اما ثبوت وروده بالفرق بين المتماثلات فكايجاب الغسل من خروج
المني وابطال الصوم بانزاله عمدا وايجاب الكفارة به دون خروج البول
مع استواء المني والبول في ان كل واحد منهما خارج من الفرج وكايجاب غسل بول الصبية
ونضح بول الصبي مع ان كل واحد منهما بول وكالامر بقطع سارق القليل دون
الامر بقطع غاصب الكثير مع ان كل واحد منهما اخذ مال الغير بغير الحق وكالامر
بجلد من نسبه الى الزنا دون نسبه الى الكفر مع ان كل واحد منهما قذف بل النسبة
الى الكفر اغلظ وكالامر بالقتل اذا شهد به شاهدان دون الامر بحد
الزنا الا اذا شهد اربعة شهداء مع ان الزنا دون الكفر وكالفرق بين عدتي
الموت والطلاق مع ان المقصود من العدة براءة الرحم ولا تختلف بالموت
والطلاق واما وروده بالجمع بين المختلفات فكقتل الصيد عمدا وخطأ
سوى بين العمد والخطأ في ايجاب الجزاء مع اختلافهما وسوى بين الردة والزنا
المحصن في ايجاب القتل مع ظهور اختلافهما وسوى بين القاتل والواطئ الصائم
في نهار رمضان والمظاهر في ايجاب الكفارة عليهم مع ظهور الاختلاف بينهم
ورد عليهم بان ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات وبالجمع بين المختلفات
لا يمنع من قوله ورود التعبد بالقياس من حيث وجد جامع بين الاصل
والفرع وظهرت فيه صلاحية العلية وحيث فرق الشارع بين المتماثلات
من الصور المذكورة يكون انه كان لانتفاء صلاحية ما توهم جامعا او لوجود
معارض له في الاصل او في الفرع وحيث جمع بين المختلفات المذكورات
يكون انه كان لاشتراكها في معنى جامع او لاختصاص كل منها بعلة صالحة
للحكم خلافه مع ان غالب احكام الشرع معللة بدعائم المصالح الظاهرة
المعلومة والصور التي ذكرها النظام قليلة جدا والصور النادرة على
خلاف الغالب لا تقدح في حصول الظن كما ان الغيم الرطب اذا لم يمطر
نادرا لا يقدح في ظن نزول المطر واما الشيعة فانهم قالوا التعبد
بالقياس مما يفضي الى الاختلاف بين المجتهدين فيها اذا ظهر لكل
واحد قياس مقتضاه مخالف للحكم للآخر وما يفضي الى الاختلاف ليس من عند

الله تعالى مردود لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وايضا الاختلاف منهي عنه لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا ولقوله ولا تنازعوا فتفشلوا ان الذين فرقوا دينهم وكانوا
شيعا وقوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والصحابة قد ذموا الاختلاف
قال عمر رض ولا تختلفوا فانكم ان اختلفتم كان من بعدكم اشد اختلافا
وانه سمع ابن مسعود وابي بن كعب يختلفان في صلوة الرجل في الثوب الواحد
والثوبين فصعد المنبر وقال رجلان من اصحاب رسول الله صلعم اختلفا فعن
اي فتياكم يصدر المسلمون لا اسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا الا فعلت
وصنعت وقال جرير بن كليب راى عمر ينهى عن المتعة وعلي يامر بها
فقلت ان بينكما لشرا فقال علي ما بيننا الا خير لكن خيرنا اتبعنا لهذا الدين
وكتب علي رض الى قضاته ايام خلافته ان اقضوا كما كنتم تقضون فاني اكره
الخلاف وارجوا ان اموت كما مات اصحابي ورد ذلك على التشنيع بان
العمل بالظواهر من الكتاب والسنة والامارات المغلبة على الظن جائز
مع وقوع الاختلاف فيها والقران فيه امر ونهي واباحة وحظر واستخبار
ووعد ووعيد ومواعظ وهي كلها اختلاف وجمع التراجح والله
من عند الله تعالى وبين محلفة والمراد من قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا هو التناقض والكذب الذي يدعيه الملاحدة والمراد منه
الاختلاف المخل بالبلاغة واضطراب اللفظ الذي يتطرق الى كلام البشر
بسبب اختلاف احواله في نظمه ونثره لا الاختلاف في الاحكام الشرعية
فانه مقطوع بوقوعه واما قوله ولا تفرقوا ولا تنازعوا وجميع ما ورد
في ذم الاختلاف والنهي عنه محمول على الاختلاف في التوحيد والايمان
بالله ورسوله والقيام بنصرته وفيما المطلوب منه القطع دون الظن
جمعا بين الادلة بقدر الامكان واما انكار عمر اختلاف ابن مسعود
وابي بن كعب محمول على اختلافهما فيما سبق فيه الاجماع قبل اختلافهما
بالنظر الى المستقبل اخذا حذرا من نحو واما اختلاف عمر وعلي في تحريم

المتعه

المتعة فلم يصح عن علي نقله تحريم متعة النساء ولحوم الحمر الاهلية عام خيبر وقد علم
قطعا انما جوزنا الاجتهاد واما كتبه الى قضاته فيحتمل انهم كتبوا اليه وطلبوا رايه
في بعض الوقائع فقال اقضوا كما كنتم تقضون فاني الان مشغول عنكم بامر الامامة
وقتال المخالف الى ان انظر انفرغ للاجتهاد ويحتمل انهم خالفوا رايه ووافقوا
اهل البصرة والشام فقال اقضوا كما كنتم تقضون اذ لو خالفتموهم الان لتفرق
الامر وحمل ذلك على التعصب حتى قالوا اذا اختلفت الاقيسة في نظر المجتهدين
فلا يخلو اما ان يقال بان كل مجتهد مصيب او المصيب واحد فان كان كل
مجتهد مصيبا يلزم ان يكون الشيء ونقيضه حقا وهو محال وان كان المصيب واحدا
فتصويب احد الظنين دون الاخر مع استوائهما ترجيح من غير مرجح وهو محال
ورد بان هذا منقوض بالظواهر فانه قد يظهر لاحد المجتهدين حصول ظن مقتضاه
حل شيء مخصوص ويظهر للاخر حصول ظن مقتضاه حرمة ذلك الشيء وهذا هو سبب
وقوع الخلاف بين الائمة في كثير من المسائل وهو جائز مع انه يتطرق عليه الدليل
المذكور بعينه وايضا فان النقيضين شرطهما اتحاد الاضافة والزمان والمكان
فلا يلزم من كون الشيء ونقيضه حقا بالاضافة الى شخصين مختلفين انا قلنا بالاضافة
كل مجتهد كما يقال الصلوة وتركها بالاضافة الى الطاهر والحائض وكالجهات في
المختلفة في القبلة حالة الاشتباه بالاضافة الى الاشخاص او بالاضافة الى شخص
واحد في حالتين مختلفتين وكجواز ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة
وعدم جوازه في حق من غلب على ظنه الهلاك وان قلنا المصيب واحد
فتصويب احد الظنين لا بعينه جائز وليس فيه ترجيح من غير مرجح اذ الترجيح
في المعينات ولسنا نقول باصابة واحد على التعيين قالوا القياس
لا يخلو اما ان يكون موافقا للبراءة الاصلية او مخالفا لها فان كان
موافقا لها فهو مستغنى عنه لان مقتضاه متحقق بالبراءة الاصلية
وان كان مخالفا للبراءة الاصلية والبراءة الاصلية يقينية والقياس ظني فالظن
لا يعارض اليقين فيكون القياس باطلا ورد بان هذا منقوض بالظواهر
فانه يجوز العمل بها مع ان هذا الدليل بعينه يتطرق عليها ويجوز مخالفة النفي

الاصل بالعلة في الامور الدنيوية والفتوى والشهادة والاقرار وتقويم
المقومين من غير خلاف قالوا حكم الشرع يستلزم حكمة وذلك انما يعرف
بالتوقيف لا بالقياس لان القياس من فعلنا لا من توقيف الشارع قلنا القياس
نوع من التوقيف لورود التعبد به قالوا لو جاز التعبد بالقياس لادى
الى التناقض عند تعارض العلتين وبيان ذلك انه قد يتردد الفرع بين
اصلين مختلفين حكم احدهما الحل وحكم الاخر الحرمة فاذا ظهر في نظر المجتهد
شبه الفرع بكل واحد من الاصلين لزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد
وهو التناقض ورد بالظواهر على ما مر وبانه ان كان المجتهد واحدا
وتعادل في نظره قياسان على التحريم والتحليل مثلا فكل واحد من علتي القياس
ليست موجبة للحكم لانها بل علامة على الحكم على ما مر في تفسير العلل
الشرعية فلا يلزم اجتماع الحل والحرمة معا بالنسبة اليه في نفس الامر وعند
ذلك فعليه طلب مرجح احدهما على الاخر من امر خارج فان لم يجد المرجح بعد
البحث والطلب وتعذر عليه توقف الى حين ظهور الترجيح على ما هو كذلك بعض
العلماء وتخيير في العمل باحد القياسين كما عند الشافعي واحمد بن حنبل
رضي الله عنهما وان تعدد المجتهد فواضح يجوز حل الشيء بالنسبة الى احد الشخص
وحرمته بالنسبة الى الاخر كما في حل اكل الميتة بالنسبة الى المضطر وحرمته
بالنسبة الى المختار وكحل الزوجة بالنسبة الى الزوج وحرمتها بالنسبة الى الاجنبي
قوله الموجبان العاملان بان العقل موجب للتعبد بالقياس الشرعي
احتج عليه بان النص لا يفي بجميع الاحكام اذ الصور لا نهاية لها
والانبياء مامورون بتعميم الحكم في كل صورة فيقتضي العقل بوجوب
التعبد بالقياس ورد بان النص الاسامي انما هو العمومات لا تندرج
تحت العمومات العقلية والعمومات الكلية متناهية فامكن التنصيص
على كل واحد من الاجناس مثل ان يقول الشارع كل مسكر حرام بدلا
عن قول حرمت الخمر وكل مطعوم ربوي بدلا عن قوله لا تبيعوا البر
بالبر وكل من قتل عمدا عدوانا وجب عليه القصاص وكل من زنى

رجـ

وجب قتله وان عرف ذلك فاذا اتى الشارع بهذه الالفاظ العامة وقع
الاستغناء عن استنباط مناط الحكم واستغني عن القياس
وبقي الاحتياج الى الاجتهاد في معرفة ادراك واحد من الجزئيات تحت
جنسه ليتم اثبات الحكم فيه بالنص وذلك ليس بقياس وامكن ان
يقال لا نسلم ان الانبياء مامورون بتعميم الحكم في كل صورة بل هم مامورون
بما يقدرون على تبليغه بطريق المخاطبة مسئلة القائلون بجواز
التعبد بالقياس قائلون بوقوعه الا داود بن علي الاصفهاني وابنه
والقاشاني والنهرواني فانهم قالوا بعدم وقوعه الا ما كانت العلة فيه
منصوصة او مومى اليها والقائلون بوقوع التعبد بالقياس اختلفوا في وقوعه
بدليل العقل فالاكثر منهم على انه واقع بدليل السمع لا بدليل العقل واختلف
هؤلاء في ان الدليل السمعي الدال عليه هل هو قطعي او ظني فالاكثر على انه
قطعي خلافا لابي الحسين البصري لنا انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة
العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت التفاصيل احادا كالتواتر بسخاوة
حاتم وشجاعة علي رض والعادة تقضي بان اجماع مثل الصحابة على العمل بالقياس
الذي هو اصل من الاصول لا يكون الا بدليل قاطع وايضا فانه تكرر منهم
العمل بالقياس وشاع فيهم من غير نكير والعادة تقضي بان سكوتهم في مثل
ذلك وفاق منهم على التعبد بالقياس فمن ذلك رجوعهم الى اجتهاد ابي بكر
في قتال بني حنيفة على اخذ الزكوة حتى قال عمر كيف تقاتلهم وقد قال امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا مني دماءهم
واموالهم الا بحقها فمن حقها ايتاء الزكوة كما ان من حقها اقام الصلوة
فلا فرق بين ما جمع الله لو منعوني عقالا مما اعطوا رسول الله لقاتلتهم
وبنو حنيفة المانعون من الزكوة جاؤوا وقالوا انما امر رسول الله صلعم
باخذ الصدقة لان صلوته كانت سكنا لنا اذ قال الله خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وصلوة ابي بكر
ليست بسكن لنا وقاس ابو بكر والصحابة خليفة رسول الله على الرسول

اذ الرسول لما كان ياخذ الصدقة للفقراء الا لحق نفسه والخليفة نائب
في استيفاء الحقوق ومن ذلك ان ابا بكر ورث ام الام دون ام الاب
فقال له بعض الانصار لقد ورثت امراة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها
وتركت امراة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فشرك بينهما في السدس
وورث عمر المبتوتة بالراي ومن ذلك قول علي لعمر لما شك في قتل الجماعة
بالواحد ارايت لو اشترك جماعة في سرقة اكنت تقطعهم قال نعم قال فكذلك
هذا قياس القتل على السرقة ومن ذلك الحاق بعض الصحابة الجد بالاخ
والحاق بعضهم الجد بالاب في اسقاط الاخوة به ومن ذلك قول عمر اقضي في الجد
برايي وقال في الحديث في الخنثى قال لولا هذا لقضينا فيه برأينا ولما قيل
له في المسألة المشتركة هب ان ابانا كان حمارا السنا من ام واحدة شرك
بينهم بهذا الراي وايضا لما قيل لعمر ان سمرة قد اخذ من تجار اليهود الخمر في العشر
وخللها وباعها فقال قاتل الله سمرة اما علم ان الرسول صلعم قال لعن الله اليهود
حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها قاس الخمر على الشحم
وان تحريمه يحرم ثمنه ومن ذلك انه جلد ابا بكرة حيث لم يكمل نصاب الشهادة
بالقياس على القاذف وان كان هو شاهدا لا قاذفا ومن ذلك قول علي
اتفق رأيي ورأي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن وقد رأيت الان بيعهن وذلك تصريح
بالقول بالراي ومن ذلك قول علي في حد الشرب من سكر هذى ومن هذى
افترى فارى عليه حد المفتري وهو قياس الشرب على القذف لانه مظنة القذف
التفاتا الى اقامة مظنة الشيء مقامه كما اقام النوم مقام الحدث
والوطء في ايجاب العدة به مقام حقيقة شغل الرحم ومن ذلك قول عثمان
لعمر ان اتبعت رايك فرايك اسد وان تتبع راي من قبلك فنعم ذو الراي
كان ومن ذلك ما روي ان عمر كتب الى ابي موسى الاشعري اعرف الاشباه
والنظائر وقس برايك ومن ذلك قول ابن عباس لما ورث زيد الام ثلث ما بقي
في مسالة زوج وابوين وابن وجدت في كتاب الله تعالى ثلث ما بقي فقال
له زيد انما انت تقول برايك وانا اقول برايي ومن ذلك قوله في مسالة الجد الا يتقي

الله

الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ومن ذلك
قول ابن مسعود في المفوضة برايه بعد ان استمهل شهرا وان كان بعض من نقل
القضاء بالراي يقول الاصل في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين
فان لم يجد شيئا من ذلك فاجتهد برايك ومن ذلك اختلافهم في قول الرجل
لزوجته انت علي حرام قال ابو بكر وعمر هو يمين وقال علي وزيد هو
طلاق ثلث وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة وقال ابن عباس
هو ظهار وامثال ذلك كثير لا يدخل تحت الحصر فان اكثر الفتاوى و
الاقضية صادرة عن محض القياس والاستنباط فان قيل لا نسلم انه
ثبت بالتواتر عن الصحابة العمل بالقياس وما ذكرتم من الروايات عنهم
في الوقائع اخبار احاد لا تفيد الا الظن فلا يصح التمسك بها في اصل
قطعي سلمنا انها متواترة ولكن لا نسلم انها تدل على عملهم بالقياس في
الوقائع فانه يجوز ان يكون عملهم بنوع من الاجتهادات المتعلقة بدلالات
النصوص الخفية من الكتاب والسنة كحمل المطلق على المقيد والعام
على الخاص وترجيح احد النصين على الاخر والنظر في تعيين الاصل
ودلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء وادلة الخطاب وتحقيق المناط
والى غير ذلك سلمنا ان ما ذكرتم من الروايات عن الصحابة يدل على عملهم
بالقياس لكن يدل على عمل البعض لا على عمل الكل والبعض ليس اجماعا دليلا
على كون القياس حجة سلمنا ان عمل البعض مع عدم نكير الباقين دليل
على كون القياس حجة ولكن لا نسلم نفي انكار الباقين فانه روي عن ابي
بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي
وروي عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال اياكم والمكايلة قيل وما ذلك
قال المقايسة وروي عن علي انه قال لعمر في مسالة الجنين ان اجتهدوا فقد
اخطؤوا وان لم يجتهدوا فقد غشوك وروي انه قال علي وعثمان لو كان
الدين بالراي لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وروي عن ابن عباس

ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو
جعل لاحد ان يحكم في دينه برايه لجعل ذلك لرسوله وقال اياكم والمقايسة
وانما عبدت الشمس بالمقاييس وقال ان الله تع لم يجعل لاحد ان يحكم في دينه برايه
وروي عن ابن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الراي سنة
وقال ايضا ان قوما يفتون برايهم لو نزل القران لنزل بخلاف ما يفتون
وقال اتهموا الراي على الدين فان الراي منا تكلف وظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا وروي عن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس
احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احله الله وقال قراؤكم
وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤسا جهالا يقيسون ما لم يكن بما
كان وقال الشعبي ما اخبروك عن اصحاب احمد فاقبله وما اخبروك
عن رايهم فالقه في الحش وقال الاوزاعي شيا اخاف ان يرد عدم بعد
ثبوتها وكان ابن سيرين يذم المقاييس ويقول اول من قاس ابليس قلنا
من انكار البعض لكن عدم انكارهم لا يدل على الموافقة اذ يجوز ان يكون
سكوتهم لعدم اجتهادهم بعد في حكم تلك الوقائع او لانهم بعد في مهلة النظر
او لخشيتهم ثوران فتنة او لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب الى غير ذلك مما ذكر
في الاجماع سلمنا ان عدم انكارهم يدل على موافقتهم لكن الاقيسة التي عملوا بها
اقيسة مخصوصة فلم قلتم ان ذلك يدل على التعبد بمطلق القياس سلمنا ان
ذلك يدل على التعبد به مطلقا لكنه معارض بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والحكم بالقياس تقدم
بين يدي الله ورسوله لانه حكم بغير قولهما وقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والحكم بالقياس قول بما لم يعلم وقوله به ٢
وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان بعض الظن اثم وقوله تعالى وان احكم بينهم
بما انزل الله والحكم بالقياس بما انزل الله وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء
فحكمه الى الله وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول والحكم
بالقياس ليس مردودا الى الله ورسوله وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء

ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يدل على ان القياس غير معتد به
واما السنة فما روى عمر رض عن النبي صلعم انه قال ستفترق امتي
فرقا اعظمها فتنة الذين يقيسون الامور وروى ابو هريرة عن النبي صلعم
انه قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله
وبرهة بالراي فاذا فعلوا ذلك ضلوا واضلوا وذلك يدل على عدم جواز
العمل بالقياس والجواب عن الاول ان الروايات المذكورة متواترة
في المعنى كالروايات عن شجاعة علي وسخاوة حاتم فان كل واحد منها
وان لم يبلغ حد التواتر غير ان مجموعها كالمتواترة في افادة القطع دعوى
القطع من سياق الروايات في تلك الوقائع بان عملهم فيها بالاقيسة لا بدلالات
النصوص الخفية كيف ولو كان عملهم فيها بدلالات النصوص لاظهر كل واحد
ما اعتمد عليه من النص اقامة لعذره وردا للغير عن الخطا لمخالفته على ما
اقتضته العادة الجارية بين النظار ولو اظهروا النصوص واحتجوا بها
لكانت العادة تحيل عدم نقلها بحيث لم ينقل دل على عدمها وايضا فان ٢
العادة تحيل على الجم الكثير كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره في محل
الخلاف وهذا بخلاف ما اذا اجمعوا على حكم وافقه نص على نص فانه لا
يمنع اتفاقهم على عدم نقله بناء على الاستغناء عن ذلك الحكم باجماعهم فان قيل
لو كان عملهم في تلك الوقائع بالقياس لاظهر كل واحد علة الجامع ولو
اظهروها واحتجوا بها لنقلت وعدم نقلها يدل على عدمها قلنا منهم من اظهرها
وصرح بها كتصريح ابي بكر رض في التسوية بين المهاجرين وغيرهم في العطا وهو
قوله انما الدنيا بلاغ وتصريح علي في قياسه حد شارب الخمر على حد القاذف
بواسطة الاشتراك في الافتراء وكتصريح عثمان وعبد الرحمن بن عوف في الحاقهما
عمر في صورة المراة التي اجهضت بالجنين بالمؤدب بواسطة التاديب ومنهم
من اعتمد في السنة على العلم بفحواه وبحكم العادة بقولهم نفهم ان
وصف الاحد والشبه من محل النزاع ومحل الاجماع ولا كذلك النصوص فان
الادلة ان نصوصا لم تنقل لو فيها مست الحاجة الى التصريح بها لمنه ذلكان من قال

في قوله انت علي حرام انه طلاق ثلث بناه على ان مطلق التحريم يقتضي نهاية
التحريم وذلك مشترك بينه وبين الطلاق الثلث فلذلك عدي الطلاق الثلث
اليه ومن جعله طلقة واحدة بناه على انه اعتبر فيه اقل ما يثبت معه التحريم
فلذلك الحقه بالطلقة الواحدة ومن جعله ظهارا الحقه بالظهار من حيث
حيث انه يفيد التحريم بلفظ ليس هو لفظ الطلاق ولا لفظ الايلاء ومن
شرك بين الجد والاخ بناه على ان العلة في ذلك استواؤهما في الادلاء الى الميت
في طرفي العلو والسفل ولهذا شبههما بغصني شجرة وجدولي نهر ومن ذلك
تسمية عمر قياس الجمهور على التشريك على ان العلة في تحريم انما انها حريمها
ومن ذلك التسوية في التشريك بين الاخوة من الاب والام وبين الاخوة من الام
على ان الاشتراك من جهة الامومة والغرض ذلك من التشبيهات والجواب
عن الثالث وهو قولهم بعض الصحابة عمل بالقياس لا نسلم هو ان عمل
البعض وسماع وسكوت فيما بينهم من سكوت الباقين دليل قاطع عادة على
موافقة الجميع فيكون اجماعا سكوتيا وهو حجة على ما سبق في مسائل الاجماع
وعن الرابع وهو قولهم لا نسلم سكوت الباقين فهو انهم لو انكروا لشاع
واشتهر ونقل الينا لان العادة تقتضي نقل مثله وحيث لم ينقل دل
على عدمه قولهم وجد الانكار منهم قلنا لا نسلم ذلك وما ذكروه من
صور الانكار فهي منقولة عمن نقلنا عنهم القول بالراي والقياس
فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما
من غير اولوية وعند ذلك فيجب حمل ما نقل عنهم من الانكار على الراي
الصادر عن الجهال وعمن ليس له اهلية الاجتهاد وعلى ما كان مخالفا
للنص وما ليس له اصل يشهد له بالاعتبار وما كان على خلاف القواعد
الشرعية وما استعمل من ذلك فيما يتعبد فيه بالعلم دون الظن جمعا
بين النقلين هذا من جهة الاجمال واما من جهة التفصيل فقول ابي بكر
اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي فانما
اراد به قوله في تفسير القران ولا شك ان ذلك لا مجال للراي فيه لكونه

مستندا الى النقل السمعي عن الرسول واهل اللغة بخلاف الفروع الشرعية
واما قول عمر اياكم واصحاب الراي فانما اراد به ذم من ترك الاحاديث
وحفظها وجد منها وعدل الى الراي مع ان العمل به مشروط بعدم النصوص
وقوله واياكم والمكايلة اي المقايسة فالمراد به المقايسة الباطلة
لما ذكرناه وقول علي لعمر في مسلم الحسن لا يدل على ان كل اجتهاد خطا
ونحن لا ننكر الخطا في بعض الاجتهادات واما قول علي وعثمان لو كان
الدين بالراي لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فالمقصود
به انه ليس كل ما اثبته الشرع على ما يقتضيه القياس واما قول ابن عباس
الله تعالى قال لنبيه عليه السلام وان احكم بينهم بما انزل الله فليس فيه ما يدل
على عدم القياس وهذا النوع من المفهوم ليس بحجة على ما سبق
وقوله اياكم والمقايسة يجب حمله على المقاييس الفاسدة والمقاييس التي
عبدت بها الشمس والقمر جمعا بين النقلين وقوله ان الله لم يجعل لاحد
ان يحكم في دينه برايه يجب حمله على الراي المجرد عن اعتبار الشارع له
لما سبق واما قول ابن عمر السنة ما سنه الرسول فانما يفيد ان لو
كان القياس ليس مما سنه الرسول وهو غير مسلم وقوله لا تجعلوا الراي
سنة اراد به الراي الذي لا اعتبار له والا فالراي المعتبر من السنة
لا يكون خارجا من السنة وقوله ان قوما يفتون برايهم فليس فيه ما يدل
على ان كل من افتى برايه يكون كذلك ونحن لا ننكر ان بعض الاراء
باطل وقوله اتهموا الراي على الدين فانه للدلالة على احتمال الخطا
فيه وليس فيه ما يدل على ابطاله وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا
فالمراد به استعمال الظن في مواضع اليقين لا ان المراد به ابطال الظن
بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة واما قول ابن مسعود
اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله فيجب حمله على القياس
الفاسد لما سبق وقوله ويتخذ الناس رؤساء جهالا الى اخره فالمراد
منه ايضا القياس الباطل ولهذا وصفهم بكونهم جهالا وعلى هذا يجب

حمل قول الشعبي ومسروق وابن سيرين وجماعة من السلف كما سبق والجواب
عن الخامس وهو قولهم ان عدم الانكار لا يدل على الاتفاق هو ما سبق
في الجواب عن الثالث وهو ان عمل البعض وشياعه وتكرره فيما بينهم
مع سكوت الباقين يفيد القطع عادة بالموافقة وقولهم يجوز ان يكون سكوتهم
لعدم اجتهادهم بعد في حكم تلك الوقائع او لانهم في مهلة النظر الى اخره
قد سبق جوابه في مسايل الاجماع وعن السادس وهو قولهم الاقيسة
التي عملوا بها اقيسة مخصوصة فيه القطع بان العمل بها لظهورها لا
لخصوصها كالعمل بظواهر الكتاب والسنة واما ما ذكروه من المعارضة
فالاية الاولى انما تفيد ان لو لم يكن القياس مما عرف التعبد به
من الله ورسوله وعند ذلك فيتوقف كون العمل بالقياس عملا بما لم
يدل الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله وذلك
متوقف على كون الحكم به مقدما بما لم يدل الله ورسوله فلا يكون حجة واما
الاية الثانية والثالثة فجوابها من ثلثة اوجه الاول انا نقول بموجب
الاتباع وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به يكون معلوم
الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم الثاني انه يجب حمل الايتين
على النهي عن القول بما ليس معلوم وعلى ما تعبدنا فيه بالعلم جمعا بينها وبين
ما ذكروه من الادلة الثالث ان الايتين حجة على الخصوم في القول
بابطال القياس اذ هو غير معلوم لهم لكون المسئلة غير علمية بل اجتهادية
الدلالة ومثل هذه الاجوبة يكون الجواب عن قوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيا وقوله تعالى ان بعض الظن اثم واما قوله تعالى وان احكم
بينهم بما انزل الله فنحن نقول بموجبه فان من حكم بما هو مستنبط من المنزل
فقد حكم بالمنزل كيف وان ذلك خطاب مع الرسول عم ولا يلزم من امتناع
ذلك في حق الرسول عم لامكان ان يعلم احكام الوقائع بالوحي امتناع
ذلك في حق غيره وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شي فحكمه الى الله رد حكمه
الى الله والى الرسول عم اما من قال بابطال القياس فلم يعمل بقول الله

دول

وقول الرسول لا بما استنبط منهما فكان ذلك حجة عليه لا له وقوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شي وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين فالمراد به ان الكتاب بيان لكل شي اما بدلالة الالفاظ من
غير واسطة واما بواسطة الاستنباط منه او بدلالته على السنة والاجماع
الدالين على اعتبار القياس والعمل بالقياس يكون عملا بما في الكتاب
لا انه خارج عنه كيف وانه مخصوص بالاجماع فانا نعلم عدم اشتماله على نوع
العلوم الرياضية من الحساب والهندسة وكثير من المسايل الشرعية
كمسايل الجد والاخوة وانت علي حرام والمفوضة ومسايل العول
وعند ذلك يجب حمله على ان ما اشتمل عليه الكتاب اتسم به لا تفريط
فيها حذرا من مخالفة عموم اللفظ واما ما ذكروه من السنة في ذم الراي
فيجب حمله على الراي الباطل كما ذكرنا جمعا بين الادلة واستدلالا ايضا على
وقوع التعبد بالقياس بما تواتر معناه عن الشارع من ذكر العلل
ليبني عليها الاحكام وان كان تفصيله احادا وذلك مثل قوله عليه السلام
للخثعمية لما سالته عن قضاء الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضا ووجه الاستدلال
به انه الحق دين الله تعالى بدين الادمي في وجوب القضا ونفعه وهو عين
القياس ومن ذلك قوله عم اينقص الرطب اذا يبس فقالوا نعم فقال
فلا اذا نبه النبي عم بذلك على ان النقصان باليبس علة المنع من بيع التمر
بالرطب غير ما ينقص باليبس ومن ذلك قوله عم لام سلمة وقد
سالت عن قبلة الصايم هلا اخبرته اني اقبل وانا صايم تنبيها على
قياس غيره عليه ومن ذلك ما روي انه عم امر سعد بن معاذ ان يحكم في بني
قريظة برايه وامرهم بالنزول على حكمه فامر بقتلهم وسبي ذراريهم
فقال عم لقد وافق حكمه حكم الله تعالى ومن ذلك قوله عم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكر الاخرة ومن ذلك قوله عليه السلام
في حق محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تمسوه طيبا فانه يحشر

يوم القيمة مليا وقوله عم في شهدا احد زملوهم بكلومهم ودمائهم
فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم
والريح ريح المسك ومن ذلك قوله عم في حق الهرة انها ليست بنجسة
انها من الطوافين عليكم والطوافات ومن ذلك قوله عم اذا استيقظ
احدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا
يدري اين باتت يده ومن ذلك قوله عم في الصيد فان وقع في الماء فلا
تاكل منه لعل الماء اعان على قتله ومن ذلك قوله عم انا اقضي بينكم بالراي
فيما لم ينزل به وحي والراي انما هو تشبيه شي بشي وهو القياس والى
غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها النازلة جملتها
منزلة المتواتر وان كانت تفاصيلها احادا قال المولف وليس بالشي
الى ان هذه الاخبار ليست بمجردها نصوصا صريحة على العلم ولا على
التعبد بالقياس انما ينضم اليها قرائن ولهذا لا يجوز قضا الصلوة
والصوم عن الغير قياسا على قضا الدين كما يجوز قضا الحج كما عليه
في حديث الخثعمية واستدل ايضا بالحاق كل زان محصن بماعز في وجوب
الرجم من غير خلاف فلولا التعبد بالقياس والا لما صح هذا الالحاق ورد بانه
انما وجب الرجم على كل زان محصن لقوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
او الاجماع دال على ذلك لا القياس فما استدل ايضا بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وجه الاستدلال بهذه الاية ان الله تعالى امرنا بالاعتبار
وهو ماخوذ من العبور الذي هو المرور والمجاوزة يقول عبرت على فلان
اذا مررت به وجاوزت عنه وسمي السفينة وموضع العبور معبرا
والعبرة الدمعة التي عبرت وجاوزت عن الجفن وعبر الرويا لمجاوزتها
الى ملازمها ومعنى العبور والمجاوزة متحقق في القياس اذ هو العبور
من حكم الاصل الى حكم الفرع ولهذا قال ابن عباس في الاسنان اعتبر
حكمها بالاصابع في ان ديتها متساوية اطلق الاعتبار واراد به قياس
حكم الاسنان على الاصابع والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا ثبت ان

القياس اعتبار وان الاعتبار مامور به يلزم ان يكون القياس مامورا به
فيكون حجة قوله وهو ظاهر في الاتعاظ او في الامور العقلية اي الاعتبار
ظاهر في الاتعاظ او في الامور العقلية واما بانه لا يكون حقيقة في الاقيسة
الشرعية والا لزم الاشتراك المخالف للاصل مع ان صيغة افعل محتمل للامر
وغيره على ما سبق في مسائل الامر فقوله تعالى فاعتبروا لا يفيد القطع بكون
القياس مامورا به اما دليل ظهور الاعتبار في الاتعاظ فامران الاول
قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة والمراد
به الاتعاظ اذ هو المتبادر الى الفهم منه الثاني انه يقال السعيد من اعتبر
اي اتعظ واما دليل ظهوره في الامور العقلية فهو سياق الاية فانها وردت
بعد ما كان الكفار يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين وسبب هذا
التخريب انما كان كفرهم بالله عز وجل واليوم الاخر وترك الفكر والنظر في ايات
الله تعالى ومعجزات رسوله عم فامر الله تعالى اولي الابصار باعينهم وينظروا
بعقولهم في سبب ذلك ليعتبروا من المبصرات الى المعاني المعقولة ويحصل
لهم التحرز عما كان فيه اوليك القوم واذا ثبت ظهور الاعتبار في الاتعاظ
او في الامور العقلية فلا يكون حقيقة في الاقيسة الشرعية والا لزم اشتراك
المخالف للاصل وايضا فانه لو كان المراد من الاعتبار المذكور في الاية
القياس الشرعي لجاز التصريح به ولكن لم يجز اذ لو قال يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة على البر لكان ركيكا فلا يليق
بالشرع وايضا فان من اثبت الحكم بطريق القياس اذا اقدم على المعاصي
ولم يتفكر في امر اخرته يقال انه ليس معتبرا ولو كان القياس هو الاعتبار
حقيقة لما صح سلب ذلك عنه سلمنا ان الاعتبار حقيقة في القياس وانه
مراد منه ولكن ليس في الاية صيغة عموم بحيث يتناول كل قياس فان
الاية مطلقة والمطلق اذا عمل به في صورة لا يبقى حجة فيما عداها ضرورة الوفا
بالعمل بدلالته وقد عملنا بذلك في القياس العقلي والقياس الذي علته
منصوصة فلا يبقى حجة في غير ذلك سلمنا العموم لكنه خص بالقياسات باليقينيات

وما كان منصوصًا عليه وما لا نعلم اصلا ولا وصفا جامعا فان الاعتبار
متحقق في ذلك كله اذ فيه عبور من الدليل الى المدلول ولا مدخل
للقياس فيه فلا يكون حجة مطلقا لان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة
على ما تقدم في العموم سلمنا انه يبقى حجة فيما عدا محل التخصيص ولكن الآية
خطاب مع الموجودين في عصر الرسول عم فلا يتناول كل الاعصار ثم ان ذلك
امر مطلق والامر المطلق لا يفيد التكرار ولو سلم افادته لكن بطريق ظني
لا قطعي والمسئلة قطعية واجيب عن قوله الاعتبار ظاهر في الاتعاظ وفي الامور
العقلية بان الاعتبار يطلق على القياس لما ذكرنا ويطلق على الاتعاظ او
الامور العقلية لما ذكرتم فوجب جعله حقيقة للقدر المشترك بينهما لكون متواطيا
حذرا من الاشتراك اللفظي والمجاز اذ هما خلاف الاصل قوله لو كان المراد
من الاعتبار المذكور في الآية القياس الشرعي لجاز التصريح ولكن لم يجز اجيب
عنه بان التصريح به انما لم يجز لانه لا مناسبة في خصوص هذا القياس في قوله تعالى
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ولا الكلفنا انا امر بمطلق الاعتبار الذي
يكون القياس الشرعي احد جزئياته فمثاله لو سأله مسلم فاجاب بالا تناول
ملك المسلم كان باطلا اما الواجب بما يتناول ملك المسلم وغيرها كان حسنا وقوله
ومن اثبت الحكم بطريق القياس اذا اقدم على المعاصي يقال انه ليس معتبرا اجيب عنه
بانه لما كان الوصف الاعظم من الاعتبار العمل للآخرة فاذا لم يأت بما هو المقصود
الاصلي قيل انه ليس معتبرا على سبيل المجاز كما يقال لمن لا يتدبر الآيات انه
اعمى واصم واما المتدارك كونه قياسا فلا يصح سلب الاعتبار عنه وقوله صيغة
افعل مترددة بين الامر وغيره اجيب عنه بان الشافعي جعل الامر من صيغة
افعل ظاهرا في الامر وقوله الامر بالاعتبار امر مطلق والمطلق اذا عمل به
في صورة لا يبقى حجة فيما عداها اجيب عنه بان الامر بالاعتبار يقتضي العموم
لوجهين الاول ان ترتب الحكم على المسمى يقتضي ان علة ذلك هو ذلك المسمى
وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار كونه اعتبارا فيلزم ان يكون كل اعتبار
مأمورا به الثاني انه يصح ان يقال اعتبروا الا الاعتبار الفلاني وقد بينا في باب

العموم ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ فعلمنا ان كل
الاعتبارات داخلة تحت هذا اللفظ وقوله انه عام مخصوص اجيب عنه
بانه مسلم ولكن ثبت في باب العموم ان العام المخصوص حجة وقوله انه خطاب
مع الموجودين في عصر الرسول صلعم اجيب عنه بان الاجماع منعقد على ان احكام
الخطاب الوارد في عصر الرسول عام لمن بعده وقوله الامر المطلق لا يفيد
التكرار اجيب عنه بانه لما كان ذلك امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لا محالة
لجميع الاوقات ولا يكون نزاعا في كونه متناولا لكل الاقيسة وقوله ان ذلك
يفيد الظن والمسئلة قطعية اجيب عنه بانا لا نسلم ان المسئلة قطعية وهذا
السؤال عام في كل السمعيات فلا يكون له تعلق بخاصية هذه المسئلة واستدل
ايضا على ورود التعبد بالقياس بحديث معاذ وهو انه لما بعثه الرسول عم
الى اليمن قاضيا قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه الله
ورسوله واعترض على ذلك من وجوه الاول انه مرسل والمرسل ليس بحجة عند
الشافعي والثاني انه خبر احاد فيما تعم به البلوى وهو ليس بحجة عند ابي حنيفة
فالاحتجاج به على الامامين على انه ليس بحجة الثالث انه قال اجتهد رايي واجتهاد الراي
فلا يكون بالقياس وقد يكون بالتمسك بخفي النصوص من الكتاب والسنة وقد
يكون بالتمسك بالبراءة الاصلية فحمل قوله على اجتهاد الراي بالقياس ليس اولى
من حمله على غيره وليس في لفظه ما يدل على العموم فيعمها الرابع ان شرط
العمل بالقياس عدم وجدان الكتاب والسنة وذلك انما يمكن في زمان حيوة الرسول
لعدم استقرار الشرع فاما بعد نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فذلك
متعذر لان الدين انما يكون كاملا ان لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه وذلك انما
يكون بالتنصيص على كليات الاحكام وان كان جميع الاحكام موجودا في
الكتاب والسنة وكان العمل بالقياس مشروطا بعدم وجدان الكتاب
والسنة لم يجز العمل بالقياس بعد زمان الرسول عم الخامس ان غاية هذا
الحديث انه يفيد الظن فلا يصح التمسك به في مسائل الاصول والجواب عن الاول

ان هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يطلب احد منه طعنا وانكارا وما كان
كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقوله عليه السلام
لا وصية لوارث ولا تنكح المراة على عمتها وخالتها وغير ذلك من اخبار الاحاد فانه يعم
به البلوى وعملت به الامة وعن الثاني انه صح حمل قوله اجتهد رأيي على
الاجتهاد في طلب الحكم من النصوص الخفية من الكتاب والسنة لانه قال لم
نجد عاما في النصوص الجلية والخفية والبراءة الاصلية معلومة لكل عاقل فلا
حاجة في معرفتها الى اجتهاد الرأي وعن الثالث انا كما الوثوق انما كان بان
كل حكم اما بواسطة او بغير واسطة وعلى هذا فلا يمتنع التعبد بالقياس بعد ما كان
الوثوق لانه حكم الوسائط وعن الرابع انا لا نسلم تكون القياس حجة بل
ثبت به ظن كونه حجة وكون التمسك به … مسلم النص على العلة
لا يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس الى خمس او … اذا نص
الشارع على علة الحكم اختلفوا في ان ذلك هل يكفي في تعدية الحكم بتلك العلة
الى غير محل الحكم المنصوص عليه دون ورود التعبد بالقياس بها فقال ابو
اسحق الاسفرايني والكثر اصحاب الشافعي وبعض اهل الظاهر لا يكفي ذلك وقال
احمد بن حنبل والقاساني والنهرواني والنظام وابو بكر الرازي من اصحاب
ابي حنيفة والكرخي يكفي ذلك في اثبات الحكم بها اين وجدت وان لم يتعبد بالقياس
وقال ابو عبد الله البصري اذا كانت العلة المنصوص عليها علة التحريم يكفي ذلك
في التعدية وان كانت علة الايجاب والندب لا يكفي واحتج من قال لا يكفي مطلقا انا
القطع بان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي ذلك عتق غير غانم من حسن
الخلق من عبيده وان كانوا احسن خلقا من غانم فلو كان النص على العلة
كافيا في اثبات الحكم حيث وجدت العلة لعتق كل عبيده الموصوفين بحسن الخلق
ولكن لم يعتق فلم يكن ذلك كافيا قالوا قول الشارع حرمت الخمر لاسكارها مثل
قوله حرمت كل مسكر لانه يسبق الى الفهم من هذا التعليل انه جعل نفس
الاسكار علة التحريم حيث وجدت العلة وجد المعلول فيلزم منه تحريم
كل مسكر ورد بانه لو كان كذلك لعتق من تقدم الى لو كان قوله حرمت الخمر

لاسكارها مثل قوله حرمت كل مسكر لعتق من هو موصوف بحسن الخلق
من عبيد القائل اعتقت غانما لحسن خلقه ولكن لم يعتق كل عبيده الموصوفين
بحسن الخلق لان قوله اعتقت غانما لحسن خلقه صريح في عتقه والحق الادمي في احكام
حقوق الادمي حصوله وزواله منوط بالفاظ مخصوصة لا بالحكم ولا بمجرد هذه
الالفاظ واذا لو طلقها … ثم قال نويت الطلاق وكذلك لو قال السيد لامته
رفعت علاقة الحل بيني وبينك وبرئت عنه الملك وابطلته فانها لم تعتق بمجرد
هذه الالفاظ ولو قال لها اعتقتك وان لم ينو العتق ولو مدح متاع التاجر
بحضرته بالكثرة ما اشتراه فاستبشر وظهر عليه اثر الفرح لم ينعقد الا بلفظه
باذن … في اراقة لا حق عند ابي حنيفة وهذا خلاف
احكام الشارع فانها تثبت بكل ما دل على رضاه وارادته من قرينة ودلالة
لفظية وغير لفظية ولهذا فان من فعل فعلا بين يدي الرسول عليه السلام فسكت عنه
دل سكوته على رضاه فيثبت الحكم به ولو قال حرمت الخمر لاسكارها فقيسوا
عليها كل مسكر يتعدى الحرمة الى النبيذ ولو قال السيد لوكيله بع سالما السواده
فقيس عليه كل اسود لا يعتد بصرفه بذلك لعبد سالم من السودان واذا ظهر
الفرق بين تصرف العباد من حيث لم يحصل احكامها بكل الفاظ ولا بمجرد النية
بل بالفاظ مخصوصة معتد بها وبين احكام الشارع من حيث انها تثبت بكل ما دل
على رضاه وارادته من قرينة ودلالة لفظية وغير لفظية ولو قال حرمت الخمر
لاسكارها يلزم منه تحريم كل مسكر لان اضافة التحريم الى الاسكار وان لم يكن
صريحا في تحريم كل مسكر لكنها قرينة ظاهرة عليه بخلاف قول السيد اعتقت
غانما لحسن خلقه فانه ليس صريحا في عتق غير غانم من عبيده الموصوفين بحسن الخلق
والقرينة لا تكفي في تحصيل حق الادمي وبقية قوله فلنا نعتق بالصريح وبالظاهر
الى نعتق غير غانم بالصريح وبالظاهر كما تثبت احكام الشارع بالصريح وبالظاهر
ولكن قوله اعتقت غانما لحسن خلقه لا يدل على عتق غير غانم صريحا ولا ظاهرا
لانه يحتمل ان يكون علة الاعتاق في نفس حسن الخلق ويحتمل ان يكون
في حسن الخلق الخاص بغانم وهذا الاحتمال راجح لان تخصيصه بالذكر …

حسن الخلق فحملت حسن الخلق على الاعتاق من يصف به من عبيده ومن ذلك
اعتاق الحبشي فيكون كتابوم البنيه والعكنابوم البنيه بين لهيبرله العرج يحقق
الحبشي وكذلك اذا قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها يحتمل ان يكون العلم
في بعض الاسكار ويحتمل ان يكون في الاسكار الخاص بالخمر ولكن اوردها
بالذكر من بين سائر المسكرات لطعمها واضاف التحريم الى اسكارها دليل ظاهر
على الرجحان هذا الاحتمال فلم يعد الحرمة الى مسكر اخر لم يرد التعبد بالقياس
اما لو قال حرمت الخمر لاسكارها فقيسوا عليه كل مسكر او كلما اضيف حكم
الى وصف منصوص بحيث وجدتم ذلك الوصف فاعلموا انه هو العلة فقيسوا على
تلك الصورة بحسب تعدوا الحرمة الى مسكر اخر وعلى هذا قولهم لو قال لوكيله
بع سالم السواده وقيس عليه كل اسود لم يعد بحرفه في عبد ممنوع بابد الفهم
من دليل فانه اذا ظهر لو كيله انفراده من ذلك الاذن ببيع جميع السودان
من عبيده ممنوع له بيع الحبشي قالوا لو قال للاب لولده لا تاكل هذا لانه مسموم
فهم منه عرفا النهي عن اكل كل مسموم فلو كان لخصوص للاضافه والايراد بالذكر
تاثير لما اطرد شاهد الفهم من ذلك النهي عن اكل كل مسموم لعرينه شفقه
الاب فانه لا فرق بين مسموم ومسموم ومقصوده من ذلك النهي انما هو حفظ الولد
عن الهلاك وهذا بخلاف احكام الشارع فانه قد يخص حكمه بمحل دون محل ثم بالمحل
وبزمان دون زمان لامر لا يدركه احد سواه ومن ذلك ايجاب الصوم في نهار
رمضان وحرمته في يوم العيد واباح الخمر في زمان ابتدا المسلمين وحرمها
في زمان سائر ما ... واوجب الغسل من بول الصبية ورش على بول الغلام واباح
النظر الى وجه الجاريه الحسناء دون الحرة والعجوز الشوها والى غير ذلك مما تقدم
من التفرقة بين المماثلات والجمع بين المختلفات مما علم انه مع من احتصاص احد المثلين
لمصلحه في وقت واحتصاص الاخر بقيضه في غير ذلك الوقت واشتراك المختلفين
في مصلحه اذ ليست المصالح والمفاسد من صفات الاشياء وصفاتها بل ذلك يختلف
باختلاف الاوقات هذا كله ولما برعاية المصالح في افعال الله تعالى والا فله ان يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد قالوا ولو لم تكن النص على العلة للتنبيه لوى التعليل عن

القياس

القياس لان احتصاص الخمر بوصف الاسكار ملازم له غير مفارق فكان يكفيه
ان يقول حرمت الخمر من غير التعرض للتعليل بالاسكار وجب بان فائدة
تعليل الحكم تعقل المعنى منه فان الحكم اذا علل بمعنى معقول يكون ادعى الى
القبول واسرع الى الانقياد من محض التحكم بل اذكر علم معقوله انما انه لحكم
اذا علل بوصف يعلم انه بين باسقامه وهو فائده اخرى اما ان القياس في التعليل
من تعميم الحكم في جملة الصور وجود الوصف فلا يكون التعميم الا بدليل منفصل
قالوا لو قال الشارع الاسكار علة التحريم لعم التحريم في جملة الصور الاسكار فكذلك
اذا قال حرمت الخمر لاسكارها قلنا قوله الاسكار علة التحريم حكم بالعلة
على كل الاسكار فالخمر والنبيذ في ذلك سواء وليس تعدية الحرمة هنا من بعض الكل
الى البعض بل من الحكم على كل الاسكار الى البعض المنصوص الى الاكل بخلاف قوله
حرمت الخمر لاسكارها فانه خصص اسكار الخمر باضافه الحرمة اليه قال ابو عبد الله
البصري من ترك اكل شيء لكونه سما او موذيا دل ذلك على تركه اكل كل سم وكل موذ
بخلاف من تصدق على فقير لفقره فانه لا يجب ان يتصدق على كل فقير ومن اكل شيئا
لكونه حلوا لا يجب ان ياكل كل حلو فكذلك احكام الشارع فانه اذا قال لا تشرب الخمر
لاسكارها وجب ترك شرب كل مسكر فاذا قال صل بانه عباده لا يجب اتيان
كل صلوه وكذا لو قال لمن غلب عليه البروده كل السكر لانه حار لا يجب اتيان كل
كل حار قلنا ان سلم ان من ترك اكل شيء لكونه موذيا دل على ترك كل موذ فذلك
انما هو لغرينة التاذي بخلاف احكام الشارع فانه يجوز ان يحرم الخمر لاسكارها
خاصه ويكون فائده ذكر العلة ما ذكرناه ويكون العلم خاصيه في شرب الخمر
تدعوا الى القبائح فيعلم به شرب النبيذ لطعما دعا الى المعارف والعبادات
مسئلة القياس يجري في الحدود والكفارات عندنا وعند الحنابله خلافا
للحنفيه لنا الدليل الذي ذكرنا في اثبات التعبد بالقياس حيث شاورت
الصحابه في حد شارب الخمر فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفتري وقاس حد الشرب على حد
القذف بجامع الافتراء ولم يوجد لذلك نكير فكان اجماعا وايضا الحكم المستفاد

ومن القياس في غير الحدود والكفارات انما هو لكون القياس مفيدا للظن
والظن حاصل في الحدود والكفارات فجاز اثباتها به كخبر الاحاد فانه
يفيد الظن وجاز اثبات الحدود والكفارات به عند مانعيه قالوا الحدود
والكفارات فيها تقديرات لا يعقل والقياس فرع تعقل علة الحكم الاصل
وما لا يعقل له من الاحكام علة فالقياس فيه متعذر كاعداد الركعات
ونصب الزكوات واوقات الصلوات قلنا اذا فهمنا العلة وجب القياس
كقياس حد الشرب على حد القذف بعلة الافترا على حد القذف بعلة الافترا
وكقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص وكقياس
النباش على السارق في وجوب القطع وكقياس حكم الافطار بالاكل والشرب
على الافطار بالوقاع في وجوب الكفارة وكقياس قتل الصيد ناسيا
على قتله عامدا في وجوب الجزاء الدال على ذلك ما روينا عن علي او نبهه على
شرط السلامة واما حيث لم يوجد ذلك بعد الطلب والبحث لا يمكن القياس
فيه وذلك غير مختص بباب الحدود والكفارات بل كل مسئلة يكون بهذه
المثابة لا يجري فيه القياس قالوا الحدود والكفارات تندرئ بالشبهات
الحدود والقياس مما يدخله احتمال الخطا وذلك شبهة فلا يمكن اثبات
الحدود به والالزام اثبات الشي بما هو مسقط له ورد بان هذا منقوض
بخبر الواحد والشهادة فانهما مما يدخله احتمال الخطا ومع ذلك جاز اثبات
الحدود بهما لافادتهما للظن قال مسئلة لا يجري القياس في الاسباب
الى اخره اقول اختلف الناس في جواز اجرا القياس في الاسباب
فجوزه بعض اصحاب الشافعي ومنعه ابو زيد الدبوسي واكثر المتاخرين من اصحاب
ابي حنيفة وهو مختار المولف والدليل على عدم الجواز انا اذا قسنا اللواط
على الزنى في كونه سببا لوجوب الحد فلا يخلو اما ان يكون وصف اللواط عين وصف
الزنا او مغايرا له فان كان عينه يلزم قياس الشي على نفسه وهو محال وان
كانا متغايرين والشارع جعل الزنا سببا لوجوب الحد فلا يخلو اما ان جعل
اللواط سببا له ايضا اولا فان جعله سببا فلا يحتاج القياس اذ ليس جعل احدهما

اصلا

اصلا والاخر فرعا اولى بالعكس مع انه اذا ثبت كونه سببا لجعل الشارع
استغني عن القياس في اثبات ذلك وان لم يجعله سببا فالفرض انه متغاير
لوصف الزنا فلا يمكن قياسه عليه اذ لا اصل يشهد لوصف الفرع بالاعتبار
فيكون كالمناسب المرسل وهو ليس بحجة وايضا علة الاصل وهي وصف الزنا
منتفية عن الفرع فلا جامع بينهما فلا قياس وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون بين
وصف الزنا واللواط جامع اولا يكون فان كان بين الوصفين جامع فلا بد وان
يكون هو الحكمة التي لاجلها رتب وجوب الحد على الزنا وان كان ظاهرا غير
مضطربة فضابطها وان كانت خفية لان الحكمة الخفية لم يمكن منضبط
بضابط لمنع الجمع بها بين اصل وفرع فان كان الجامع بين الوصفين هو الحكمة الظا
وقلنا بصحة التعليل بها فيكون ذلك مستقلا باثبات الحكم المرتب على الوصف
فلا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا وان قلنا بعدم صحة التعليل
بها فلا يمكن الجمع بها بين اصل وفرع وان كان الجامع هو ضابط الحكمة فيكون هو
السبب للحكم ولا حاجة الى الخصوصية كل واحد من الوصفين المسمى على احدهما
بالاصل والاخر بالفرع وان لم يكن بين الوصفين جامع وتباين احدهما على الاخر
فاسد علته قلنا لم لا يجوز ان يكون الجامع علة لسببية الوصف والوصف علة
للحكم وسببية الفرع ثبتت بالقياس ثم يترتب عليه الحكم قلنا كلما صلح ان يكون علة
لعلة الحكم فهو صالح لان يكون علة للحكم فلا حاجة الى الواسطة قالوا ثبت قياس
القتل على القتل بالمحدد في السببية وكذا قياس اللواط على الزنا قلنا ليس ذلك
محل النزاع لانه ليس من قبيل قياس الاسباب بل هو قياس وجوب القصاص
بالقتل بالمثقل على وجوب القصاص بالقتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان
وهو سبب واحد ثابت بالطريق القياس وكذا قياس اللواط على الزنا
انما هو في ايجاب الحد بجامع ايلاج الفرج في الفرج المحرم شرعا المشتهى طبعا
وذلك هو السبب مع قطع النظر عن خصوصية الزنا واللواط وهذا العكس
مثل قياس تحريم شرب النبيذ على تحريم شرب الخمر بجامع الاسكار وقياس
وجوب الكفارة بافساد صوم رمضان على افساده بالوقاع مسلم

لا يجري القياس في جميع الاحكام الشرعية خلافا لقوم لنا انه ثبت من الاحكام
ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة ونحوه والقياس فرع تعقل معنى
العلة في الاصل وتعديتها الى الفرع فما لا يعقل لا يمكن اثباته بالقياس
فيمتنع ايضا فيه امتناع اجراء القياس في الاسباب والشروط وحكم الشارع على
الوصف بكونه سببا وشرطا حكم شرعي قالوا الاحكام الشرعية متماثلة ولهذا
يندرج جميعها تحت حد الحكم الشرعي وقد جاز اثبات بعضها بالقياس فجاز اثبات
الكل به لان ما جاز على بعض المتماثلات فهو جائز على الباقي قلنا وان كانت جميع
الاحكام الشرعية مندرجة تحت حد واحد لكنها متنوعة متميز بعضها عن البعض وقد
يمتنع على احد النوعين باعتبار خصوصيته ما يكون جائزا على الاخر وقد يجوز على بعض
النوع لامر مختص به ما لا يكون في المشترك بينهما والله الموفق في الاعتراضات
راجعة الى منع او معارضة والا لم يسمع وهي خمسة وعشرون الاول

مثل بالوجه

اذا ادعى المستدل مسئلة مثل ان ادعى وجوب الزكوة في مال المديون بالقياس
على غير المديون فللسائل ان يقول ما مرادك بالمديون وغير المديون وهو الذي يسمى
الاستفسار فيقول المستدل المراد بالمديون الذي له نصاب زكوي وعليه
دين مثله او اكثر والمراد بغير المديون الذي له نصاب زكوي وليس عليه دين
مثله ولا اكثر ثم اذا اعترض عليه السائل بان يقول لا اسلم ان ما هو المشترك
بين مال المديون وغيره يوجب الزكوة ولا بد في القياس من ان يكون المشترك
من اصله وفرعه علة للحكم فهذا يسمى بالمنع واعلم ان المنع اما ان يكون على جميع
مقدمات الدليل او على بعضها ثم ان سلم دليله فان قال ما ذكرت من الدليل
وان دل على ثبوت مدعاك ولكن معي دليل يدل على نفيه وهو انه لا يجب الزكوة
فيه بالقياس على الفقير فهذا يسمى المعارضة والمعارضة اما ان يكون في دليل
المدعي او في دليل مقدمات دليل المدعي فجميع الاعتراضات غير الاستفسار
راجعة الى المنع او المعارضة والا لم يسمع ضرورة اللزوم وصحة الدليل
عند سلامته عن منع مقدماته وعن المعارضة فيه وفي دليل مقدماته واما
الاستفسار فانه لا يحتاج رجوعه الى المنع او المعارضة لانه قد يكون في لفظ الدعوى

وانواع

وانواع الاعتراضات الواردة على قياس العلة خمسة وعشرون الاعتراض الاول
الاستفسار وهو طلب معنى لفظ المذكور لكونه مجملا او غريبا وبيان كونه مجملا
او غريبا على المعترض لا على المستدل ليصح الاستفسار فانه لا يرد الا على
كلام مجمل متردد بين احتمالين او اكثر او على لفظ غريب لم يفهم المخاطب
معناه والاصل في الالفاظ المتداولة فيما بين النظار عدم الاجمال والغرابة
وبيانهما على المعترض ليصح منه الاستفسار وايضا فان دعواه الاجمال دون
البيان مما يوجب انتسابه الى العناد والانسلاخ عن ربقة الانصاف مع انه
لو كلف المستدل بان ينفي الاجمال والغرابة فيما يفسر به لاستفسر منه المعترض
مرة اخرى فيطول الكلام من غير حصول المقصود منه وبيان الغرابة في اللفظ
باثبات عدم شهرته بين اهل اللغة والشرع وبيان اجماله باثبات صحة وقوعه
على متعدد من المقصود وغير المقصود ولا يكلف المعترض بيان التساوي
بين المقصود وغير المقصود بالنسبة الى اللفظ المذكور لانه يعسر عليه ذلك
ولو قال الالفاظ متفاوتة لاستدعى ترجيحا والاصل عدمه لكان جيدا وجواب
المستدل عن ذلك باثبات ظهور اللفظ المذكور في مقصوده بالنقل
عن اهل اللغة والشرع او بالعرف او بقرائن مضمومة او بتفسير اللفظ
المذكور بمقصوده على وجه صحيح لغة وان قال الاجمال خلاف الاصل
لاخلاله بالتفاهم فيلزم ظهور اللفظ المذكور في احد الاحتمالين دفعا للاجمال
عن الكلام او قال يلزم من انتفاء الاجمال الظهور فيما قصدته لانه غير ظاهر
في غيره اتفاقا اذ هو مجمل عندك وعندي فيما ادعيه دون غيره فهو وجه
بعض الجدليين دفعا لمحذور الاجمال الاعتراض الثاني فساد
الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص فيقول المعترض ما ذكرت من القياس
مخالف للنص فيكون فاسد الاعتبار لان الظن المستفاد من النص اقوى
من الظن المستفاد من القياس ولان معاذا رض اخر العمل به عن الكتاب والسنة
وصوبه النبي صلعم في ذلك ولانا نعلم من حال الصحابة امتناع العدول الى القياس
به مع وجود النص عند الظفر بالخبر فانهم كانوا يجمعون في المحافل لطلب الاخبار

ويحلمون من احاطتها بالسلف والاعلام بعد حصول الياس كانوا يعدلون
الى القياس والجواب عن ذلك اما الطعن في سند النص ان امكن او منع الظهور
فيما خالفه القياس او بيان ترجيح القياس على النص المخالف له كالعموم في مسائل
تخصيص النص بالقياس ومثال ذلك قولنا في مسألة الذبح من غير التسمية
ذبح من اهله في محله فيحل قياسا على ذبح ناسي التسمية فيورد قوله تعالى ولا تأكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه فانه نص على تحريم الذبيحة بغير التسمية والنص اولى من القياس
فيقول في هذا النص هو الذبح عند الاصنام بدليل انه ذكر اسم الله تعالى
على قلب المؤمن سواء سمى الله باللسان او لم يسمه او بترجيح الحل في هذه الصورة
على مقتضى النص لكونه مقيسا على ذبح الناسي للتسمية المخصص للنص بالاتفاق
فاذا كان اصل هذا القياس مخصصا لهذا النص بالاجماع فيكون هذا القياس
راجحا على هذا النص والعمل بالراجح واجب فان الله فارق بين المنسي والمعتمد علم
فهو من قبيل المعارضة لا من قبيل الاعتراض بفساد الاعتبار وقد مثلوا ايضا بقياس
القليل على الكثير في النجاسة وقياس الكافر على المسلم في صحة الظهار
وقياس الحي على الميت في المضمضة والاستنشاق وقياس الصبي على البالغ
في ايجاب الزكوة ومن جهة ظهور الفرق بين الاصل والفرع وقد عرفت
ان اظهار الفرق اعتراض اخر غير فساد الاعتبار الاعتراض الثالث
فساد الوضع وهو كون الجامع المناط للحكم قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض
ذلك الحكم او ضده وذلك مثل قول الفقهاء تكرار المسح مسنون فيسن فيه التكرار
كمسح الاستطابة فان مناط التكرار في الاستطابة هو المسح وهو موجود
في مسح الخف وقد ثبت بالمعترض ان المسح معتبر في كونه مناطا لترك تكرار المسح عليه
وهو في الخف نقض اذ هو موجود وصفه مع تخلف الحكم عنه في صورة الاذانه
النقض نوعه نقضا مرة وبيان اخر وهو انه ثبت اعتباره في كونه مناطا لنقيض
الحكم فان ذكر المعترض باصل المستدل حيثما امكن وهو الاولى كما في تحقيقه
وان لم يذكره باصل المستدل فان بين مناسبته لنقيض الحكم من الوجه الذي
ادعاه المستدل وهو القدح في المناسبة لانه يلزم من ذلك عدم مناسبة وصف

المستدل للحكم ضرورة ان الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة
واحدة وان بين المناسبة من غير الوجه الذي ادعاه المستدل فلا يكون قدحا
في مناسبة المستدل اذ قد يكون الوصف الواحد من جهتين مختلفتين مناسبا
حكمين متقابلين لكن من جهتين مختلفتين لكون المحل مشتهى يناسب الاباحة
لارتياح الخاطر ويناسب التحريم لقطع اطماع النفس الاعتراض الرابع
منع حكم الاصل ومثاله ما لو قال الشافعي في الخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل
حكم النجاسة كالدهن فقال الحنفي لا اسلم الحكم في الاصل فان الدهن عندي
مزيل للحكم النجاسة واختلفوا في ان منع حكم الاصل بمجرده هل يكون
قطعا للمستدل فمنهم من قال انه ليس قطعا له وهو الصحيح لان منع حكم الاصل
منع مقدمة من مقدمات القياس ومنع احدى مقدماته كمنع كون العلة علة
ومنع وجودها في الفرع ليس قطعا للمستدل بل يتمكن من اقامة الدليل
على اثباتها بالاتفاق فكذلك لم يسقط بمنع حكم الاصل بل يتمكن من اثباته
بالدليل ضرورة التساوي بين سائر المقدمات في افتقار صحة القياس
الى اثباتها ومنهم من قال انه ينقطع لانه اشتغال من مسألة الى مسألة لانه
حكم اثبات الكلام الدال على حكم الفرع على الاصل ان شرع في اقامة الدليل
على اثباته فقد اشتغل عن اثباته من الدليل على حكم الفرع الى اقامة الدليل
على حكم الاصل وان لم يشرع في اقامة الدليل عليه فلم يتم مقصوده فقد
انقطع ومنهم من فصل وقال ان كان المنع جليا بحيث يعرفه اكثر الفقهاء فيصير
منقطعا في قياس الفرع عليه لانه بنى المختلف على المختلف وان كان المنع خفيا
بحيث لا يعرفه الا الخواص فيمهد حينئذ المنع عنده فلا ينقطع وهو اختيار
ابي اسحق الاسفرايني واختار الغزالي في ذلك اتباع عرف المكان وقال
للجدل عرف ومراسم في ذلك فكان يجب اتباع عرف اهله في ذلك وقال
ابو اسحق الشيرازي لا يسمع المستدل منع حكم اصله فلا يستدل الى اقامة
الدلالة على محل المنع فان له ان يقول انا سميته على اصل ولا اعتراض
علي وهو بعيد لانه ان قصد اثبات الحكم على اصل نفسه فلا وجه للمناظرة

فى ذلك اذ الخصم عين منازع له فى بيانه حكم الفرع على اصله وان قصد
اثبات الحكم فى الفرع على خصمه فلا يستقيم اذ لا يقوم الحجة على خصمه
مع منع حكم اصله نعم لو كان اللفظ الدال على الاصل عاما منقسما الى
ممنوع ومسلم كالدهن فانه علم للطاهر والنجس فادا من الحكم فى الطاهر
منه فهو مسلم وفى النجس منه فله ان يقول انا قسمت على الدهن النجس دون
الطاهر وان كان قياس عليهما فقام القياس على اصلين وقد بطل التمسك
باحدهما تعين التمسك بالاخر ولو اقام المستدل الدليل على محل المنع
فهل يسقط المعترض بذلك اختلفوا فيه فقال قوم بانقطاعه مطلقا ثم ليس له
منعه بالدليل ومنهم من قال لا انقطاع مطلقا وله المنع من الاعتراض على دليل
المنع وهو المختار اذ لا يلزم من صورة دليل صحته فله الاعتراض على المستدل
ليتم الدليل على صحة دليله وانما يتحقق الانقطاع فى كل واحد منهما
بعجزه عما يحاوله نفيا واثباتا ما لم يكن اعتراضه ما يفضى الى التطويل فيما هو
خارج عن المقصود الاصلى من المناظر فى اول الامر فلا يتمكن منه قلنا
ليس بخارج عن المقصود فان حصول المقصود الاصلى يتوقف على اتمام الدليل
وهو يتوقف على الجواب التام عما يرد على مقدماته من الاعتراضات الاعتراض
الخامس التقسيم وهو عبارة عن كون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع
والاخر مسلم مثاله ما لو قال المستدل فى تيمم الحاضر الفاقد للماء وجد سبب
جواز وهو تعذر الماء فجاز له التيمم فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقا
او تعذره فى السفر او المرض الاول ممنوع والثانى مسلم ولكنه مفقود فى حق الصحيح
الحاضر واعلم ان شرط هذا الاعتراض ان يكون لفظ المستدل محتملا للامرين
من الممنوع والمسلم على السوية اذ لو كان ظاهرا فى احدهما وجب تنزيله على ما هو
الظاهر فيه وليس من شرطه ان يكون اللفظ مترددا بين احتمالين فقط بل لو كان مترددا
بين ثلثة فصاعدا جاز كما لو قال المستدل فى حق امراة انها عاقلة بالغة فيصح منها
النكاح قياسا على الرجل فيقول المعترض ما الذى تعنى بالعاقلة التى لها التجربة او التى
لها حسن الراى والتدبير او التى لها عقل غريزى الاول والثانى ممنوع والثالث مسلم

ولكن

ولكن لم يكن اذ للصغيرة عقل غريزى ولا يصح منها النكاح وحاصل هذا الاعتراض
انه منع ما ولكنه بعد تقسيم وبيان كون اللفظ محتملا لامرين فصاعدا انما هو
على المعترض لما سوغ الاستفسار وللحكمة ان يثبت احتمالين والتكذيب
التساوى بينهما لان ذلك هو العرض جهة انها من جهة وجه بين التساوى
فيه الا وللمستدل ان يقول … انه لا تفاوت بينهما من وجه اخر نعم لو
قال المعترض التفاوت يستدعى ترجح احدهما على الاخر والاصل عدم الترجيح لم
يكن فى ذلك مشتغلا وكان وافيا بالدلالة على شرط التقسيم واما نحو قول بعض
الفقهاء فى مسلم التجئ القاتل بالحرم وجد سبب استيفاء القصاص منه وهو
القتل العمد العدوان فيجب استيفاؤه فقال المعترض هل يمكن القول بوجوب
الاستيفاء مع مانع الالتجاء الى الحرم او مع عدمه الاول ممنوع والثانى مسلم فليس على
شرط سؤال التقسيم لانه اقتصر على ذلك فحاصله انه طالب بنفى المانع والا يلزم على
المستدل بيان نفى المانع وان ادعى ان الالتجاء الى الحرم مانع من الاستيفاء فهو
المعارض ولا يحتاج الى التقسيم واذا اتجه اعتراض التقسيم على التفسير المذكور
بشروطه فالجواب عنه من وجوه احدها ان يبين المستدل ظهور اللفظ
فى احد المحامل اما بحكم الوضع او بحكم العرف او بحكم الشرع ومع بيان ذلك
فيكون التقسيم باطلا لتبين فوات شرطه من التساوى الوجه الثانى ان يبين
للفظ احتمالا اخر غير ما ذكره المعترض من الممنوع والمسلم مثاله ما لو قال الامر
مامور به فيقتضى فيه النية فيقول … ان يريد امر ايجاب ام امر ندب فيقول لا امر ايجاب
ولا ندب بل اردت به امر الوجوب … الوجه الثالث ان يقول الاجمال خلاف
الاصل لاخلاله بالتفاهم فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فى احد احتماليه نفيا للاجمال
ومع ذلك يبطل التقسيم لانه تفرد الاعتراض السادس منع وجود ما ادعيه
علة فى الاصل مثل قولنا الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا
يطهر جلده بالدباغ قياسا على الخنزير فيقول المعترض لا نسلم ان ما ادعيته علة
هو موجود فى الاصل فان عندى لا يجب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا ومن
ذلك يثبت الفرع ايضا فالجواب عن مثل هذا الاعتراض ان يثبت المستدل انه …

امر اح

ادعاه علة هو موجود في الاصل والفرع بدليله من عقل ان كان امرا عقليا او حس
ان كان حسيا او شرع ان كان شرعيا ولهذا في المثال المذكور ان يقول المراد في قولنا يجب
غسل الاناء من ولوغ سبعا ما لم يغلب على الظن الطهارة الا سبع مرات فان الحكم
ثبت عنده في هذه الصور فيستمر عليها الاعتراض السابع منع كون الوصف
علة ويسمى سؤال المطالبة وهو من اعظم الاسولة لعموم وروده في مناظرات اهل الزمان
ولتشعب مسالك اثباته وقد اختلف الجدليون فيه فمنهم من قبله ومنهم من رده والمختار
انه مقبول لانه لو لم يقبل لادى الى اللعب بالتمسك بكل وصف طردي فان المستدل اذا
قال مثلا النية في الوضوء شرط طهارة بالماء فلا تفتقر الى النية كازالة النجاسة فلو لم
يكن للسائل ان يقول لم قلت انها لما كانت طهارة بالماء لا تفتقر الى النية وهل العلة
الا ذلك وهل فيما ذكرت زيادة على التشبيه عن صورة المسئلة تشويشا ... واخاله
ولم قلت ان الحكم احتاج ان لم النجاسة الى النية لكونها طهارة بالماء فهذا لا يستحي
ان يقول انه مسح من الذكر انه طويل مشقوق الراس فلا يفتقر لمسه الطهارة فيكون
على مثل المثانة وهذا طرد محض وفيه لعب صرف ومن كان للشرع عنده وقار
وحشمة لم يعتقد لحكمه ماخذا مثل هذا فانه لا بد لحكم الشرع من ماخذ مناسب او مخيل
الباعث فاذا لم يتوجه سؤال المطالبة على المستدل لم يحصل لا مناسب ولا مخيل
قال الغزالي مجموع ما رايت اهل الزمان يعولون عليه في دفع هذا السوال سبع مسالك
المسلك الاول قول بعضهم القياس عبارة عن رد فرع متنازع فيه الى اصل متفق عليه
بجامع وقد حصل جميع ذلك فيما ذكرت فاني رددت اصلا مجمعا عليه وهو ازالة النجاسة
ورددت الفرع اليه وهو الوضوء بجامع بينهما وهو كونها طهارة بالماء قلنا نسلم ان القياس
رد فرع الى اصل بجامع ولكن شرطها ان يغلب الجامع على ظن صحته اما مخيل او شبه
معتبر ولم يذكر وجها يورث الظن فلا يغني الا فيكلنا ان وجدت الاصل مجمعا عليه لم يجمع
عليه الحكم ووجود الوصف واما كونه علة للحكم فليس مجمعا عليه وهو محل النزاع فلا بد
من اقامة الدلالة عليه المسلك الثاني قولهم عجز المعترض عن ابطال العلة
دليل صحتها قول المستدل الدليل عليه ان المعجزة من اقوى الادلة وانما انتهضت
دليلا على صدق الرسول لعجز الناس عن معارضتها واذا كان العجز دليلا في المعجزة

التي

التي هي اعظم الادلة فليكن دليلا فيما نحن فيه قلنا لو كان العجز
عجز المعترض دليلا على صحته قولنا للمستدل يلزم ان يصح كل دليل وجد فيه عجز
المعترض حتى يجوز للمستدل ان يقول في محل اخر عند توجه المطالبة عليه ان الدليل
ما طرقته في هذه المسئلة يوما من الايام وقد عجز عن ابطاله فاستنهض عجزه دليلا على
صحتها وذلك باطل لا ريب فيه ونقول ايضا فان للمعترض ان يقول اتدعي ان عجزت
عن ابطال العلة دليل الصحة وعجز سائر الناس او عجزي على الخصوص فان
ادعيت عجزي على الخصوص فانت متحكم في ذلك وان ادعيت عجزي وعجز غيري
من الناس فما ادراك ان جميع الناس عجزوا عن ذلك ثم بهذا ظهر لك الفرق بين ما نحن
فيه وبين معجزة الرسول فان جميع الناس قد عجزوا عن معارضتها وابطالها بخلاف ما نحن
فيه المسلك الثالث قول بعضهم اني بحثت وسبرت فما وجدت غير هذا
الوصف علة قلنا عدم علمك بعلة لا يكون علما ولا حجة فتعليله هذا الوصف
سلمنا ولكن السبر مسلك من مسالك اثبات العلة كما سبق وكان ذكره جوابا
عن سؤال المطالبة وقبولا له لا انه رد له المسلك الرابع قول بعضهم لو قبل
سؤال المطالبة لتسلسل فانه ما من دليل يذكره المستدل الا ويتوجه عليه
المطالبة قلنا ادعيت ان الاصل قياس مجمع عليه وان الجامع موجود في الفرع
علة للحكم بالنص او ايماء او الاجماع او المناسبة انقطعت عنه المطالبة
اما ما دام متحكما بالدعوى فلا ينقطع المسلك الخامس قول بعضهم
حاصل هذا السؤال يرجع الى المنازعة في علة الاصل وعلة الاصل ينبغي
ان تكون متنازعا فيها حتى يتصور الخلاف في الفرع قلنا لسنا نطالبك بان
تبين علة متفقا عليها بل نطالبك بان تنصب دليلا على ما ادعاك ولا تقتصر على
التحكم ولا ننكر ان علة الاصل مظنة النزاع ولكنا لا نكتفي منك بالتحكم المسلك السادس
قول بعضهم ان هذا الذي ذكرته شبه والتشبيه حجة قلنا فعليك بان توجه
الشبه المقبول وهو الشبه المفيد للظن علية الجامع المسلك السابع قول بعضهم
الدليل على علية الجامع اطراده وسلامته عن النقض قلنا لا نسلم ان الطرد
حجة فان من باب الحكايات لا يقتضي الظن على جنسه فلا يرتبط حكم النجاسة كالدهن

كالدهن لا ينقضه عا قيل يلزم بان يتمثل هذا لا يصلح ماخذا لحكم الشرع اذ
ليس فيه ما يناسب الحكم قوله وجوابه باحدهما لكم اى وجواب هذا السوال
بعد قوله بان يثبت المستدل عليه الوصف باحدهما لكن اثبات العلة على ما
سبق ذكره من الاجماع ونص الكتاب والسنة والمناسبة والسبر وغير
ذلك قوله فيرد على كل منها ما هو شرط اى اذا قبل سوال المطالبة واستدل
المستدل باثبات علية الوصف باحد تلك الادلة فيرد على كل واحد
من تلك الادلة ما هو شرط ان اخل به فان كان المسلك الذي يتمسك به
المستدل الكتاب فشرطه ان لا يكون مجملا ولا مأولا ولا معارضا بدليل اخر
ويكون دالا على محل النزاع فان ادعى انه ظاهر فيه عرضه فللمعترض ان يقول لا نسلم
انه ظاهر بل هو مجمل سلمنا عدم الاجمال ولكنه مأول سلمنا انه غير مأول ولكنه
مأول سلمنا انه غير مأول ولكنه معارض بالدليل الفلاني سلمنا انه غير معارض
وانا اقول بموجبه ولكن لم قلت انه يلزم منه الحكم المتنازع فيه ولنوضح ذلك
في مثال اذا قلنا النباش سارق فيقطع قياسا على السارق من الحي
فيقول المعترض لم قلت ان يكون سارقا علة للقطع قلنا لقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه رتب القطع على وصف السرقة بفا التعقيب
فدل انها علة القطع فيقول المعترض لا اسلم ان هذه الصيغة يفيد عموم علم
كل سرقة ليندرج فيها سرقة النباش سلمنا العموم لكنه مخصص لانا خرج منه
سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز والسرقة من الاب والشريك
والعموم المخصوص مجمل عندي والمجمل ليس بحجة سلمنا عدم الاجمال لكن الاية
مأولة بسرقة رداء صفوان فان ذلك كان سبب نزولها سلمنا عدم التاويل لكن
ما ذكرتم معارض بانه يحقق في حق النباش ما يمنع من وجوب القطع وهو
قصور المالية فيما اخذ من الميت لكونه في معرض التلف ولعله الوعاة
فيه وندرة الوقوع سلمنا عدم المعارض ولكن قطع النباش حينئذ يكون مستفادا
من النص لا من القياس وانا ادعيت انه من القياس هل يفيد في هذا
العام ام لا والجواب عن الاول انا بينا فيما تقدم ان هذه الصيغة يفيد

العموم

العموم وان العام المخصص حجة وليس بمجمل وعن الثالث بما ذكرنا من ان
خصوص السبب لا يسقط عموم لفظ الشارع وعن الرابع بان الكفن وان
كان فيه قصور المالية ولكن في اخذه هتك حرمة الميت وهو اعظم من كونه
مال الحي وعن الخامس بان النص بصيغته يدل على علية السرقة واما القطع
فهو مستفاد من القياس واما ان كان ما يتمسك به السنة فيرد عليها كل
ما يرد على الكتاب وجوابه كالجواب ويرد على السنة مزيد شي اخر وهو الطعن
فيما رواه المستدل بانه مرسل او موقوف او الطعن في رواته بضعفهم
او بقول شيخه انه لم يروه عني اما يعني انه كاذب في روايته او يعني لا ادري
انه صادق ام لا وقد سبق القول في تفاصيل المذاهب في قبول الخبر المرسل
ورده [illegible] المحاسن فيما اذا كذب الاصل الفرع فيما رواه عنه او شك
[illegible] الى العادة لكن الذي يليق بهذا المقام ان الخبر الذي يتمسك به
المستدل ان كان مشهورا مثل قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الا مثلا بمثل
معنعنا الا ان ذلك من وظيفة المحدثين لا يشتغل به الفقه وان كان غريبا
كما روي انه عليه السلام قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق فيطالب بالاسناد الى النبي صلعم
معنعنا او بالاسناد الى كتاب محدث موثوق به لانه لو لم يطالب
بذلك واكتفى بمجرد قوله قال النبي صلعم فلكل من كان في ورعه ضعف يخرج
الحرج على وفق غرضه وانما يكون حجة من اهل الورع يمنعها الورع عن
مقابلة الكذوب بالكذب لانه من التعرض للوعيد في قوله عليه السلام من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وانه سبيل الخطأ فان ذلك لا يمكن واما ان كان
ما يتمسك به تخريج المناط فيرد عليه ما ياتي بعد وما تقدم من الوصف غير المنضبط
والطردي والمناسب والغريب والملغى والمرسل الاعتراض الثامن
عدم التاثير وهو ابدا وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم وقسم
الجدليون اربعة اقسام القسم الاول عدم التاثير في الوصف وذلك بان يكون
الوصف الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه مثاله ان يقال
في صلوة الصبح صلوة لا تقصر فلا تقدم اذانها على وقتها كالمغرب فان عدم

النقض في هذا القسم وصف طردي من حيث انه سوال المطالبة اذ فيه طلب
المناسبة او الشبه فيكون جوابه كجوابه وان قلنا انه طلب العكس فيكون
باطلا مردودا الا انه احتج الفقها على ذلك بان العكس يلزم في العلل الشرعية
القسم الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف مستغنى
عنه في اثبات الحكم الاصل لعين ما له ان يقال في بيع الغايب مبيع غير مرئي
فلا يصح بيعه كالطير في الهوا والسمك في الما فان العجز عن التسليم وحده
مستقل بالحكم اذ هو سبب بطلان بيع الطير في الهوا وهذا القسم اختلفوا
فيه فمنهم من قال يرد ومنهم من لا يرد كالاستاذ ابو اسحق الاسفراني وقال حاصله راجع
الى ابدا علة اخرى في الاصل والحق ان هذا يمكن اذا امتنع تعليل الحكم
الواحد بعلتين وقبله من قال بامتناع الحكم الواحد بعلتين وقال الوالي
المحتار ان هذا السوال صحيح مقبول وقول ابي اسحق لا حجة في العكس
لا وجه له لانه انما سلم الخصم التعليل لحكم الاصل بعلة اخرى يبطل
شهادة الاصل بالوصف فان رجح الاحتياج اليه ان يشهد لا اعتبار
هذا القرب من المعنى فاذا استقل الحكم بعلة اخرى فلا اعتبار على الظن
كونه معتبرا في الاصل اذ طريق التعليل على الظن السبر والتقسيم
وابطال كل ما لم يصلح به فاذا عدمت العلة
بطلت علة الاصل ومن تمسك بمعنى المرسل وقال المولف حاصل هذا
السوال معارضة في الاصل فيكون جوابه كجوابه على ما ياتي القسم الثالث
عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم
المعلل مثاله قولهم في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالا للمسلمين
قوم مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كاهل الحرب فان
الاتلاف في دار الحرب وصف طردي لا تاثير له في نفي الضمان لاستوا
الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب او في دار الاسلام فحاصل هذا القسم
يرجع الى القسم الاول اذ لا تاثير للوصف بالنسبة الى الحكم المذكور الا انه يسمى
فلا فرق بينهما القسم الرابع عدم التاثير في الفرع مثاله قول المستدل في ولاية

المراه زوجت نفسها فلا يصح النكاح كما لو زوجت من غير كفو فان الفرع المتنازع
فيه هو تزويجها نفسها سوا كان من كفو او غير كفو فالوصف المذكور وهو
التزويج من غير كفو لا تاثير له في حكم هذا الفرع وان كان له تاثير في صورة تزويجها
الولي من غير كفو واما بطلان تزويجها نفسها انما كان لاجل انها لم تباشر
العقد لا للوصف المذكور وقال حاصله كالثاني اي من حيث ان حكم الفرع
ههنا مضاف الى غير الوصف المذكور كما ان حكم الاصل في القسم الثاني
مضاف الى غير الوصف المذكور فيه ولا تاثير للوصف المذكور في القسمين
ورايت في بعض نسخ مختصر الحكيم قال وهو كالاول وذلك قريب ايضا
من حيث ان الوصف المذكور في القسمين لا تاثير له في الحكم المعلل وهذا القسم
مما اختلف في قبوله فمن منع جواز الفرض في الدليل رده ومن لم يمنع من ذلك
قبله اعلم ان الفرض عبارة عن تخصيص بعض صور النزاع بالدليل كما في المثال
المذكور وان تزويج المراه نفسها من الكفو وغير الكفو متنازع فيه فخص
المستدل تزويجها نفسها من غير الكفو بالدليل بعد فرض دليله في بعض
صور النزاع وقد انكر الاستاذ ابو بكر بن فورك الفرض وقال شرط الدليل
ان يكون عاما لجميع مواقع النزاع شاملا لجميع موارد السوال ليكون دافعا
لاعتراض الخصم مطابقا للسوال وقد احتج من علاه من علما الجدل على جواز
الفرض وقالوا يجوز فرض الدليل في بعض صور الخلاف وان كان السوال
عاما لجميع الصور لانه قد لا ساعده الدليل على الكل او لا ساعده غير انه
القدر على دفع كلام الخصم بان يكون كلامه في بعض الصور اشكل
ويستفيد من الفرض غرضا صحيحا وليس فيه ما يوجب فساد الجواب
فان من سال عن الكل فقد سال عن البعض فجوابه عن البعض يكون مطابقا
للسوال في محل الجواب فيكون سديدا قال المولف وكالفرض جعل ان
المستدل وصفا في العلة لغرض تطرده مردود بخلاف غيره على المختار
منها الى الطرد وعن الطرد يعني في الطرد مردود على المختار وغيره
مقبول على المختار واعلم ان المجوزين للفرض اختلفوا في طريق البنا فمنهم

فاداح

من قال يكفيه في البيان ان يقول لما ثبت الحكم في بعض الصور لزم القول بثبوته
في الباقي ضرورة ان لا قائل بالفرق ومنهم من قال لا يكفيه ذلك بل يحتاج الى
رد ما خرج عن محل الفرض الى محل الفرض بجامع صحيح كما هو قاعدة القياس
ومنهم من قال ان كان الفرض في صورة من صور السؤال فلا يحتاج الى البناء
وان عدل في الفرض الى غير محل السؤال فعند ذلك لا بد من بناء محل السؤال
على محل الفرض بطريق القياس الاعتراض التاسع القدح في مناسبة
الوصف بما يلزم من ترتيب الحكم عليه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه وجود
مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ذلك ببيان
ترجيح تلك المصلحة على تلك المفسدة تفصيلا واجمالا كما سبق في مسلك الاخالة المناسبة
وهو السالم عن تلك السلم من غير فرق الاعتراض العاشر
القدح في افضاء الحكم الى المقصود كما لو قال المستدل في حرمة المصاهرة
على التابيد سد باب الفجور امر مقصود للشارع وحرمة المصاهرة
على التابيد مفضية الى هذا المقصود فيكون ثابتة بيان افضائها الى المقصود
ان حرمة المصاهرة يحتاج الى ارتفاع الحجاب بين الذكور والاناث في معظم الحالات
وارتفاع الحجاب بينهما في بعض الحالات يؤدي الى الفجور فاما اذا ابدت الحرمة
بينهما انسد كل واحد من اجراء الشهوة بينهما على الوجه المشروع اياسا مؤبدا
وارتفع من بينهما الحجاب المهيج لميل النفس بالشهوة الى ما هو محجوب عنه
في الغالب اما اذا وانسد الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية
الى الفجور واذا انسد باب مقدمات الفجور انسد باب الفجور وهو المقصود
فيقول المعترض حرمة المصاهرة على التابيد ليست مفضية الى سد باب
الفجور بل سد باب التطلع على التابيد افضى الى المحذور الوقوع في الفجور
والنفس مائلة الى الممنوع وجوابه ان تابيد الحرمة يمنع النفس عادة
من الهم والنظر بالشهوة بما ذكرنا والمنع العادي على مرور الزمان يصير
كالمنع الطبيعي كما هو الواقع فيما بين الرجال وامهاتهم واخواتهم من قطع
الطمع في مقدمات الهم والنظر بالشهوة بسبب استمرار العادات الاعتراض الحادي عشر

كون الوصف المعلل به خفيا وذلك كما لو علل المستدل بالرضى او القصد
فيقول المعترض الرضى والقصد من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع
عليها فلا يصلح علة للحكم الشرعي الخفي بما موقوفه اذ الخفي لا يعرف الخفي وجوابه
بان يبين ضبط الرضى بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة وضبط القصد بما يدل
عليه من الافعال الظاهرة الاعتراض الثاني عشر كون الوصف المعلل
به غير منضبط وذلك كما لو علل المستدل بالحكم والمقاصد كالتعليل بالحرج
والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فيقول المعترض مثل هذه الاوصاف
مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال فما هذا
شأنه من دأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر
عن الناس في البحث عنها ومنعا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور
بسبب الاختلاف في هذه الاوصاف بالزيادة والنقصان وجوابه بان يبين
ان ما علل به منضبط اما بنفسه او بضابط كضبط الحرج والمشقة بالسفر
ويخفى على ما سبق الاعتراض الثالث عشر النقض لما تقدم ذكر معناه ووجه
اختلاف مذاهب الناس فيه على التفصيل وما هو المختار منها والآن الكلام
في دفع النقض وما يتعلق به اعلم ان المعترض اذا قال للمستدل ان الوصف الذي
ادعيت انه علة للحكم منقوض بالصورة الفلانية فانه موجود فيها مع تخلف الحكم
عنه فدفع ذلك من وجوه الاول ان يقول المستدل تخلف الحكم في تلك الصورة
انما كان لمانع او فوات شرط الثاني ان يقول لا اسلم ان العلة المدعاة موجودة
في تلك الصورة الثالث ان يقول لا اسلم تخلف الحكم عن العلة المذكورة في تلك
الصورة اما الوجه الاول فقد تقدم ذلك ويأتي بعد الوجه الثالث ما يوضح
واما الوجه الثاني ففيه مباحث الاول المستدل اذا منع العلة في صورة النقض
فهل يمكن المعترض من اقامة الدلالة على وجود العلة في تلك الصورة فيه اربعة
اقوال احدها انه يمكن من ذلك لانه نقض لعين العلة ونقضها يتحقق
بذلك فيمكن منه كسائر الاعتراضات وثانيها انه لا يمكن من ذلك لانه من قلب
القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا وثالثها ان الحكم المرتب

على الوصف المذكور ان لم يكن حكما شرعيا يمكن من ذلك وان كان حكما شرعيا
لم يمكن منه لان الشرع ان يتحكم بما يعين له منصب الوصف علة في صورة دون
صورة والثاني انه يتمكن من ذلك ما لم يكن له طريق اولى بالقدح في كلام
المستدل من ذلك واما ان كان له طريق اخر افضى الى المقصود فلا يمكن منه لما فيه
من قلب القاعدة المعروفة التي على الوصول الى المقصود من غير هذا المحذور
البحث الثاني قال الجدليون ولو دل المستدل على وجود العلة بدليل هو
موجود في محل النقض فقال المعترض هذه العلة موجودة في محل النقض مع عدم
الحكم فمنع المستدل وجود العلة في محل النقض فقال المعترض ينتقض دليلك الذي
دللت به على وجود العلة اذ هو عام لمحل النقض لم يسمع ذلك منه لانه انتقال
من نقض العلة الى نقض دليل العلة وفي جواز مثل هذه الانتقال نظر اما لو قال ابتداء يلزمك
اما انتقاض علتك او انتقاض دليل علتك كان مسموعا واما الوجه
الثالث وما يتعلق به فهو انه لو منع المستدل تخلف الحكم عن العلة فان كان
عدم الحكم في صورة النقض مجمعا عليه او مذهبه فلم يسمع منعه والا فيسمع واذا
منع فهل يتمكن المعترض من اقامة الدلالة على تخلف الحكم منه ثلثة اقوال
احدها انه يمكن من ذلك اذ به يتحقق نقض العلة وهدم كلام المستدل
فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وثانيها انه لم يتمكن من ذلك لما فيه من قلب
القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا والثالث انه يمكن من
ذلك ما لم يكن له طريق اولى بالقدح في كلام المستدل من ذلك اما ان كان
له طريق اخر افضى الى المقصود فلا يمكن منه كما ذكرناه في دلالته على وجود
العلة في صورة النقض ولنوضح ذلك بمثال وهو انه لو قال الشافعي في الحلي
المباح مال غير نام فلا يجب فيه الزكوة كثياب البذلة فقال الحنفي هذا ينتقض
بالحلي المحظور من الذهب المعرف فانه غير نام ويجب فيه الزكوة فلو قال الشافعي
لا اسلم وجوب الزكوة فيه لم يسمع لانه من المجمع عليه وخلاف مذهبه
ولكن له منع العلة بان يقول لا اسلم ان الحلي المحظور غير نام ويكون ذلك
مثالا للوجه الثاني واما لو قال الحنفي ما ذكرت ينتقض بالحلي المحظور الذي

من الذهب والفضة اذا لم يكن احدهما نصابا واذا منع الوجوب في هذه الصورة
فهل يتمكن الحنفي من اقامة الدلالة على الوجوب فيها ثلثة اقوال على الوجه المذكور
قوله والمجاز لا يجب الاحتراز من النقض وثانيها في المستثنيات اما الحق اختلف
الجدليون في انه هل يجب على المعلل الاحتراز في تعليله عن النقض فمنهم من قال
بوجوبه لقربه من الضبط وبعده عن نشر الكلام ومنهم من قال لا يجب وهو الذي
اختاره المؤلف واستدل عليه ومنهم من فصل وقال يجب الاحتراز الا في
المستثنيات من القواعد كما يجاب صاع من التمر في لبن المصراة فان من
علل ايجاب البدل في المتلفات بتماثل الاجزاء لا يجب عليه ان يقول
تماثل الاجزاء علة الايجاب المتلف في غير المصراة احترازا من النقض لانه يسلم
المصراة مستثناة من قاعدة الشرع وكذلك مسلم ضرب الدية على العاقلة
في قتل الخطا مستثناة من القياس فمن علل بان صدور الجناية عن الشخص
علة لوجوب الغرامة عليه لا يجب عليه الاحتراز عنها بان يقول صدور الجناية
علة لوجوب الغرامة على الجاني في غير الخطا وكذلك مسئلة العرايا في الرطب
والعنب مستثناة فمن علل حرمة ربا الفضل في غير العرايا فان تخلف الحكم
عن العلة في مثل هذه الصور ليس نقضا للعلة فلا يجب الاحتراز عنه
واما في غير مثل هذه الصور فيجب على المعلل الاحتراز عن النقض
تنبيها على انه ليس ذاهلا عنه وتحرزا عن نشر الكلام والخروج عن
الضبط واما الدليل على انه لا يجب الاحتراز مطلقا وهو ان
المستدل انما سئل عن الدليل على ما ادعاه والنقض انما هو من قبيل
المعارض ودفع المعارض ليس من الدليل فلا يجب على المستدل
الاحتراز عن النقض المعارض والقائل بان النقض وارد وان احترز
عنه لفظا فلا فائدة في الاحتراز عنه وهذا فيه نظر واذا اورد المعترض
النقض وسلم المستدل وجود العلة مع تخلف الحكم عنها في محل النقض
فجوابه بيان معارض اقتضى نقيض الحكم في محل النقض او نقيض خلاف
الحكم فيه اما المصلحة راجحة كجواز العرايا رخصة لمصلحة حاجة الفقراء الراجحة

على منع ربا الفضل وكضرب الدية على العاقلة دون القاتل اذ الدية بدل
احد محال الكلية للمصطفى فانه لم يحل الكلية دفع مفسدة اكبر
من دفع المفسدة في تحريمه عليه لما فيه من ابقاء الروح الذي هو من الضروريات
واذا بين المستدل ان التخلف في محل النقض لمعارض مناسب لعدم
الحكم بين العلة علة فيما ورا محل النقض فان كان دليله على العلة
ظاهرا عاما حكم بتخصيصه ولا بد من تقدير مانع في محل النقض كما تقدم في
تخصيص العلة اذا استنبط دليل العلة من غير بيت الاعتراض الرابع عشر
الكسر وهو نقض على المعنى كما تقدم تعريفه ووجه الخلاف فيه وما هو
المختار ووجه الايراد والانفصال عنه واما الكلام فيه عند منع المستدل
وجود المعنى في محل التخلف ومنع تخلف الحكم عنه والخلاف فيه وفي
تمكين المعترض من الدلالة على وجود المعنى في محل التخلف فهو كما سبق في
النقض من غير فرق الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الاصل بمعنى
اخر مخالف لما علل به المستدل وهي اما ان يكون لمعنى مستقل بالتعليل
كما لو علل الشافعي تحريم ربا الفضل في البر بالطعم فعارضه الحنفي بتعليل تحريمه
بالكيل او الجنس او القوت واما ان يكون لمعنى غير مستقل بالتعليل ولكنه
داخل فيه وصالح له كما لو علل الشافعي وجوب القصاص في القتل بالمثقل
بالقتل العمد العدوان فعارضه الحنفي بتعليل وجوبه بالجارح وقد اختلف
الجدليون في قبول هذه المعارضة فمنهم من ردها بناء منه على انه لا يمتنع
تعليل الحكم الواحد بعلتين كما سبق تقريره ومنهم من قبلها واوجب الجواب
عن المستدل وهو الذي اختاره المولف وقال لنا لو لم يكن مقبولة لم يمتنع
التحكم اي لكنه يمتنع فيكون مقبولة بيان الملازمة هو ان المعنى المدعى عليته
علة للحكم اذا احتج بالمعنى الذي ابداه المعترض في الاصل وهما صالحان
للتعليل بهما فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة او كل واحد
منهما جزء علة او احدهما علة مستقلة والاخر جزء العلة فان كل واحد منهما علة
مستقلة فاسناد الحكم الى ما ابداه المستدل من المعنى دون اسناده الى ما ابداه

المعرض

٢٢٤

المعرض في الاصل وهما صالحان للتعليل بهما فلا يخلو اما ان يكون
كل واحد منهما علة مستقلة او كل واحد منهما جزء علة او احدهما علة مستقلة
والاخر جزء العلة فان كل واحد منهما علة مستقلة فاسناد الحكم الى ما ابداه
المستدل من المعنى دون اسناده الى ما ابداه المعترض تحكم محض وان
كان كل واحد منهما جزء العلة والوجه الاخر علة منهما بعض العلة فاعتبار الجزء
الذي ابداه المستدل في الدلالة دون الجزء الاخر تحكم محض ايضا وان كان
احدهما علة مستقلة والاخر جزء العلة فجعل ما ابداه المستدل مستقلا بالعلية
دون ما ابداه المعترض تحكم محض ايضا فثبت ان هذه المعارضة لو لم يكن مقبولة
يلزم التحكم والتحكم باطل فيكون مقبولة قوله فان رجح بالتوسعة اي بان رجح
جانب المستدل بجهة ان المعنى الذي ابداه موجود في الاصل والفرع جميعا فاذا
رتب عليه الحكم يتعدى الى الفرع فيتوسع الحكم ضرورة وجوده حسب في الاصل
والفرع جميعا بخلاف جانب المعترض فان ما ابداه من المعنى مقتصر غير متحقق
في الفرع فاذا رتب عليه الحكم لم يتعد الى الفرع فيتسق التوسعة قوله منع الدلالة
اي فان رجح المستدل بالتوسعة منع دلالة ما ابداه من المعنى على الحكم اذ يحتمل
ان يكون العلة هي المعنى الذي ابداه المعترض اذ الكلام في ان ما ابداه صالح للتعليل
به ويحتمل ان يكون العلة هي المجموع الاحتمالين عدم من المعنى فعلى تقدير وقوع هذين
الاحتمالين لا يدل المعنى الذي ابداه المستدل على الحكم وعلى تقدير ان يكون
هو العلة بعينه يدل عليه ولكن لا خفاء ان وقوع احتمال من احتمالين اعلى من
وقوع احتمال واحد بعينه ومع هذا الاحتمال الغالب لا يكون دلالته ممنوعة
ولو سلم دلالته عورض بان الاصل انتفاء الاحكام وبان الاصل اعتبار
المعنيين معا وانضمامهما واشتهر ان اكثر مباحث اصحابنا يكون جمعا وفرقا وهذا
الذي ابداه المعترض عين الفرق اذ الفرق عند الاكثر عبارة عن ابداء
وصف صالح للتعليل به في الاصل غير متحقق في الفرع فيكون مقبولا قالوا
انا نقبل الوصف المعارض لكونه مناسبا للحكم والوصف الذي ابداه
المستدل ايضا مناسب للحكم فيلزم ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة

وذلك يستلزم جواز تعدد العلة فبنا المعترض الحكم على ما ابداه من العلة لا
يكون منافيا لما بناه على ما ابداه المستدل لجواز بنائه على كل واحد منهما
ومن حق المعترض ان يهدم ما بناه المستدل وينقضه وليس في ذلك هدم
ونقض بل هو اشتراك ثبات، وذلك منصب المستدل لا منصب المعترض فلا
يقبل منه قلنا الحكم باستقلال كل واحد من الوصفين بواسطة المناسبة
في ثبات الحكم عليه بحكمه باطل كما ان واحدًا لو اعطى فقيرا عالما فان كل واحد
من وصف القرابة والعالمية مناسب للاعطاء وليس كل واحد منهما علة
مستقلة بل المجموع هو العلة لما سبق من امتناع اجتماع علتين مستقلتين
معا على حكم واحد وبعد ثبوت امتناع ثبات الحكم الواحد على علتين
مستقلتين اذا ابدا المعترض وصفا صالحا لان يكون علة او جزءا لها
يكون في ذلك هدم ونقض لما بناه المستدل لان ما علل به من الوصف
حينئذ لم يغلب على الظن بكونه مناطا للحكم ثم القائلون بقبول المعارضة
اختلفوا في انه هل يلزم المعترض بيان نفي الوصف الذي ابداه في الاصل عن
الفرع فمنهم من قال يلزمه لان مقصوده الفرق وذلك لا يتم دون نفيه عن
الفرع ومنهم من قال لا يلزمه لانه ان كان موجودا في الفرع فيحتاج المستدل
الى بيان وجوده فيه ليتم الالحاق والا فلا ومنهم من فصل فقال ان صرح
بان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع لزمه الوفا بما صرح به وان لم يصرح
بذلك لم يلزمه فانه قد اتى بالاعتراض دليل المستدل مستقلته افاده
الحكم لان ما اتى به ان لم يكن موجودا في الفرع فقد حصل الفرق وان كان موجودا
فيه فيكون الحكم ثابتا للفرع بمجموع الوصفين لا بما ابداه المستدل فقط واختلفوا
ايضا في ان الوصف المعارض هل يحتاج الى اصل يرد اليه فمنهم من قال يحتاج
لانه جاء للعلية ولا بد لكل علة من اصل وهذا بناء على ان الاستدلال
المرسل لا يقبل ومنهم من قال لا يحتاج وهو المختار لان الحاصل من ابدا
المعارض نفي الحكم لعدم عليه ما جعل المستدل علة او الغرض منه صد
المستدل عن التعليل بذلك وهو حاصل من غير رده الى اصل وايضا

فان

فان اصل المستدل اصلم فكما يشهد للمستدل يشهد للمعترض وجواب
المعارضة من وجوه الاول ان يمنع المستدل وجود وصف المعترض
في الاصل الثاني ان يطالبه ببيان تاثيره ان كان وصف المستدل مثبتا بالمناسبة
او الشبه لا ان كان ثبتا بالسبر والتقسيم فانه حينئذ لا يطالب بالتاثير
الثالث ان يبين انه وصف خفي كالرضا والقصد فلا يصلح معارضا
للوصف الظاهر الرابع ان يبين عدم انضباطه بانه وصف يختلف باختلاف
الاشخاص والازمان كالمشقة والحرج والردع والزجر فلا يصلح معارضا
للوصف المنضبط وانما يتم هذان الجوابان اذا كان وصف المستدل
ظاهرا منضبطا الخامس ان يمنع ظهوره في المقصود السادس ان يمنع
انضباطه السابع ان يبين انه عدم معارض في الفرع مثل ان يقيس المستدل
وجوب القصاص في القاتل المكره على وجوب قصاص القاتل المختار بجامع
القتل العمد العدوان فيقول المعترض علة وجوب القصاص في اصل القياس
انما هو القتل العمد العدوان طوعا لا مجرد القتل العمد العدوان والطواعية
عدم موجود في الفرع فيجيبه المستدل بان ما ذكرت من الوصف وهو الطواعية
عبارة عن عدم الاكراه الذي هو مناسب لنقيض الحكم الشارع فيه وذلك
اي وعدم الاكراه لكونه عدم المعارض طرد لا يصلح للتعليل الثامن ان يبين
كونه ملغيا في جنس الاحكام كالطول والقصر او ملغيا في جنس الحكم كالذكورة
وان كان فيه نوع مناسبة كان يقول على من اعتق شركا من عبد قوم عليه
الباقي فانه امكن تعليله بمناسبة من صفة الذكورة وسرايه العتق عرفنا
لا عهدنا من الشارع التسوية بين الذكر والانثى في احكام العتق الغا صفة
الذكورة في السراية التاسع ان يبين استقلال ما عدا ذلك الوصف بافادة
الحكم بنصوص او ظاهر او اجماع مثلا كقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سوا بسوا انه معارض الطعم بالكيل فان الطعم ثبت استقلاله بافادة
تحريم الربا بظاهر هذا الحديث فعلم انه لا مدخل في الربا للكيل لانه الغاه
ما ثبت استقلاله بالحكم واعتبار ما لم يثبت استقلاله به ولكن لا يمثل بقوله صلى

من بدل دينه فاقتلوه في معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان غير
متعرض للتعميم وذلك كما لو قال المستدل اذا تهود النصراني يقتل
كالمسلم اذا ارتد فيقول المعترض الكفر بعد الايمان هو موجب للقتل
وهو مفقود في الفرع فيقول المستدل ان الموجب للقتل هو تبديل
الدين بقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وهذا اذا لم يتعرض للتعميم
بظاهر الحديث ولا يلزم ان يكون الحكم في الفرع مستفادا من الحديث
لا من القياس ولا يكفي في الجواب اثبات الحكم في صورة دون
الوصف المذكور لجواز وجود علة اخرى في تلك الصورة ولا يلزم من ثبوت
الحكم بتلك العلة في تلك الصورة الغاء الوصف المذكور لجواز ثبوت الحكم
في صورتين بعلتين مختلفتين كما ان البيع علة لثبوت الملك فاذا وجد ثبوت
الملك بسبب الهبة او الارث لا يلزم منه الغاء علية البيع ولذلك لو ابدا
المعترض امرا اخر يخالف ما الغي فيبطل الالغاء ويسمى ذلك في الاصطلاح
تعدد الوضع لتعدد الاصلين وذلك مثل ما لو قال المستدل في مسلم امان
العبد امان صدر من مسلم عاقل فيصح كامان الحر لانهما مظنتان لاظهار
مصالح الايمان والعداوة فيعترض بالحرية فانها مظنة فراغ البال للنظر في
المصالح فيكون لها مزية في الكمال فيلغيها المستدل بامان العبد الماذون
له في القتال فيقول المعترض خلف الاذن الحرية فان كونه ماذونا مظنة
لبذل وسعه في النظر او لعلم السيد بصلاحيته وجوابه الغاؤه الى ان يقف
احدهما والعبد الالغاء حصل بضعف المعنى وتسليم المظنة كما لو علل قبول الردة
بالردة فيقول المعترض الارتداد مع الرجولية علة للقتل فان الرجولية مظنة
الاقدام على القتال في معاونة اهل الحرب فيلغيها المستدل بالمقطوع اليدين
فانه يقتل بارتداده مع انتفاء مظنة الاقدام في حقه والحق في الجواب رجحان
ما عينه المستدل علة على ما عورض به اذ الرجحان لا يوجب علية لاحتمال
ان يكون كل واحد من الراجح والمرجوح جزء العلة والنص الاجماعية
منهما في العلة ولا يقدح عليه المجموع المركب من جزئين احدهما راجح على الاخر

فاذا الحكم بان ما عينه المستدل هو العلة دون المجموع المركب تحكم محض
وكذلك لو كان ما عينه المستدل متعديا والاخر قاصرا لبقاء الحكم لانه
ان رجح المتعدي باعتبار التوسعة رجح القاصر باعتبار موافقة النص الاصل
وباعتبار احتمالهما معا فوقه والصحيح جواز تعدد الاصل الحق اقوال
اختلفوا في جواز تعدد الاصول المقيس عليها فمنهم من منع من ذلك لافضائه
الى نشر الكلام مع امكان حصول المقصود من اصل واحد ومنهم من جوز
ذلك لكونه اقوى في افادة الظن وهو الصحيح والمجوزون لذلك اختلفوا
في جواز اقتصار المعارض في الاصل على اصل واحد فمنهم من جوزه
لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق
بين الفرع وبعض الاصول فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل
ومنهم من قال لا يكفي المعارض في كل اصل لانه اذا عارض في البعض دون
البعض بقي قياس المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم
مقصوده من اثبات الحكم او نفيه وعلى القول بوجوب المعارضة في جميع
الاصول اختلفوا فمنهم من اوجب اتحاد المعارضة في الكل دفعا لانتشار
الكلام ومنهم من جوز المعارضة في الكل لكل اصل بغير ما في الاصل
الاخر لجواز ان يثبت غير علة واحدة في الكل وعلى هذا اختلفوا في
جواز اقتصار المستدل في جوابه على اصل واحد فمنهم من جوز ذلك اذ به
تم مقصوده ومنهم من لم يجوز من جهة ان المستدل التزم صحة القياس
على كل الاصول فاذا عورض في الجميع يجب عليه الجواب عن الجميع
الاعتراض السادس عشر سؤال التركيب وهو الوارد على القياس
المركب وقد تقدم في شروط حكم الاصل معنى القياس المركب وبيان
وجه تسميته بذلك وتوجيه الايراد عليه الاعتراض السابع عشر
سؤال التعدية وهو ان يستنبط المعترض من الاصل وصفا معارضا
ويعديه الى الفرع مختلفا فيه ومثال ذلك ما لو قال في منع اجبار البكر
البالغة بكر فجاز اجبارها على النكاح كالبكر الصغيرة فيعارضه الحنفي بالصغر

ونقول انما استفدت من الاصل ان البطلان علة الاجابة فيه وعديتها
الى الاجابة البيع البالغ الذي هو مختلف فيه واما استفدت منه ان الصبى
علة وعديتها الى اجابة البيت الصبي الذي هو مختلف فيه مبادرة الاقدام به
في الاصل اذ ليس دلالة البطلان على جواز الاجابة اولى من دلالة الصبى
على جوازه وحاصل ذلك يرجع الى السؤال المعارضة في الاصل مع مزيد المساواة
في التقدير الاعتراض الثامن عشر منع وجود الوصف في الفرع مثل ما لو
قال المستدل في مسألة امان العبد امان صدر من اهله في محله فيصح كامان
العبيد المأذون في القتال فيقول المعترض لا اسلم اهلية العبد كذلك وجوابه
بيان المستدل وجود ما عناه من الاهلية اما بتفسيره بما هو موجود في الفرع
بما يعارضه واما بما ثبت له في الفرع مدركه من مدارك العقل او الحس او الشرع
كجواب منع الوصف في الاصل على ما سبق فان عجز عن الجواب يصير منقطعا
وان اجاب فهل للسائل ان يعترض منعه بما قام الدليل عليه اختلفوا فمنهم من ذهب
الى المنع ذلك لانه لو لم يمكن ذلك لما تمكن المستدل تقرير ما ادعاه بالدلالة عليه
فلا بل بعد تقرير منعه بالدلالة عليه ومنهم من منعه من ذلك لانه يؤدي
الى انتشار الكلام وتطرق الى التطويل في غير محل النزاع الذي هو المقصود
من المناظرة في ابتداء الامر وان الغالب ان منعه انما كان لعلمه بعجز المستدل
فاذا بان انه قادر ومتمكن من اثبات الممنوع صار منقطعا فهل للسائل
تقرير منعه قبل الجواب اختلفوا فيه والصحيح منعه من ذلك لان المستدل
مدعي ومنصب الاستدلال له فله اثبات ما ورد عليه المنع واما السائل فليس
بمدعي فاشتغاله بالدلالة على صحة منعه ما يفضي الى نشر الكلام المطول
فيما هو خارج عن المقصود الاصلي الاعتراض التاسع عشر المعارضة
في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او موجود
او بوجود مانع الحكم او فوات شرط من شرائطه على وجه طرق اثبات العلة
فان كان المستدل اثبت عليه حكمه بطريق المناسبة فلا يمكن للمعترض اثبات
مانع الحكم بطريق الشبه او السبر وان كان بالعكس فيكون فيه وجهان اشدا

المعارضة مع الترجيح واختلف الجدليون في قبول سؤال المعارضة وقبله الاكثرون
ورده آخرون والمختار قبوله لان مقصود المناظر الاطلاع على ان ما بناه المستدل
هل هو سالم عن هادم اوليس بسالم وبالمعارضة يعرف مبناه المستدل ليس بسالم
عن هادم فلو لم يقبل لاختلت فائدة المناظرة وبطلت المقصود من البحث
والاجتهاد ولانهما اذا تعارضت المعارضة طريقا في الهدم بان لا يكون لم يكن ثم
هادم سوى اما الراد فقالوا ان قبول المعارضة قلب التناظر بانقلاب
المعترض مستدلا والمستدل معترضا اذ المعارضة ابتداء بناء واسد للسائل
تقبل ورد بان قصد المعترض بالمعارضة انما هو هدم مبناه المستدل لا ابتداء
بناء لا ابتداء بناء واسد لا يوجب القبول وجواب ذلك بعد ما يوجهه ان
يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض ان يعترض به على المستدل فان عجز عن جميع
ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح فمنهم من لم يجوز ذلك لان ما ذكره
المعترض وان كان مرجوحا بالنسبة الى ما ذكره المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه
اعتراضا ومنهم من جوزه وهو المختار لانهما بترجيح على ما ذكره المستدل بوجه
من وجوه الرجحان يتعين العمل بالراجح وهو المقصود ثم القائلون بقبول
الترجيح من المستدل اختلفوا انه هل يجب عليه ان يذكر في دليله ما يؤدي
الى الترجيح فمنهم من اوجب لان العمل بالدليل يتوقف على رجحانه ورجحان الدليل
جزء منه ولو لم يذكر لم يكن ذاكرا لتمام الدليل ومنهم من لم يوجب اذ ليس تكليف
بانقضاء الى غير وحيح يوجب انحطاط ذلك عنه دفعا للعسر والمختار
فيه ان الترجيح انما يحتاج مما هو يرجع الى العلم لا يجب عليه ان يورد دليل الى
الترجيح لانه مسؤول عن الدليل وهو ان يتمسك من جهة والترجيح خارج عن
الدليل ويتوقف العمل به على الترجيح من توابع الورود المعارضة فذكر
الترجيح بعد المعارضة انما هو لدفع المعارضة لان الترجيح من الدليل وانما
ان كان الترجيح امر داخل في مفهوم العلم فلا بد من الاتيان اليه ليكون ذاكرا
لتمام الدليل الاعتراض العشرون الفرق وهو في التحقيق راجع
الى احد المعارضين في الاصل او الفرع وعند بعض من المتقدمين

هو عبارة عن المعارض في الاصل او الفرع معا وعلى هذا اختلفوا في قبوله
فمنهم من قال انه غير مقبول لانه جمع بين اسولة مختلفة المراتب فانه منع لعلية
الاصل وهو سؤال مستقل وابداء لعلة اخرى موجودة في الاصل وهو
المعارضة في الاصل عن موجوده في الفرع وهو المعارضة في الفرع وكل واحد
منها سؤال مستقل ايضا فلا وجه للجمع بين ان يورد ذلك سؤالا على حياله
ومنهم من قال انه مقبول لانه على التقدير وردنا عرض السؤول
من الجمع وسطل مقصوده ثم القائلون بقبول الفرق اختلفوا فقال الشيخ
انه سؤالان جوز الجمع بينهما لانه اضبط للغرض واحوال المقصود دافع لسبب
الكلام وقال الاخرون انه سؤال واحد لاتحاد المقصود منه وهو قطع الجمع
وقال قوم الفرق عبارة عن ابداء معنى في الاصل له مدخل في التعليل ولا
وجود له في الفرع وحاصل ذلك راجع الى بيان انتفاء علة الاصل في الفرع
ما لم يقطع به الجمع بينهما وجواب الفرق على التفسير كان الجمع عما سبق
في جواب المعارضة في الاصل والفرع الاعتراض الحادي والعشرون
اختلاف الضابط في الاصل والفرع مثل قولنا في شهود الزور بالقتل تسببوا
بالشهادة الى القتل عمدا عدوانا فوجب عليهم القصاص كالمكره فيقول
المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه فلا يحقق التساوي
بينهما في ضبط حكمه فلا يصح الالحاق اعلم ان حاصل ذلك راجع الى منع وجود
علة الاصل في الفرع وجوابه اما بان يبين ان الجامع هو عموم ما اشترك فيه
الضابطان من السبب المضبوط عرفا واما بان يبين ان افضا الضابط في الفرع
الى المقصود مثل افضا ضابط الاصل اليه او ارجح منه كالارجح فالوفي شهود
الزور في القصاص على من اغرى حيوانا على انسان فقتله بجامع السبب فيقول
المعترض الضابط في الفرع الشهادة في الاصل الاغراء فلا يحقق التساوي
بينهما في ضبط حكمه فيجاب بان انبعاث الاولياء على القتل طلبا للتشفي بالانتقام
بسبب الشهادة اغلظ وارجح من انبعاث الحيوان على القتل بسبب
الاغراء لسبب نفرته عنه وعدم علمه وفهمه واذا كان ضابط حكمة السبب

في الاصل فطريق الاول ان يرتب عليه الحكم ولا يتصور اختلاف اصل التسبب
فانه اختلاف فرع واصل كقياس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع
الارث فان اصل التسبب في صورة القاتل هو القتل لتعجيل الميراث
واصل التسبب في صورة طلاق المريض هو التطليق لمنع الارث وهما اصلان
مختلفان كاختلاف الفرع والاصل فلا يجعل الشارع قتل القاتل موجبا
لحرمانه الميراث معارضة له بنقيض قصده فليس عليه ارث مطلقة المريض معارضة
له بنقيض قصده بجامع التسبب لغرض فاسد وقد يتوهم ان مثل هذا من الكتاب
الغريب فالاسؤال يقيد ان التفاوت فيها ملغى اي لا يعتد بقول القائل ان
التفاوت في الصورتين يلغى لحفظ النفس كالغي التفاوت بين قطع الانملة
وقطع الرقبة حتى لو قطع انملة شخص فسرى الى نفسه ومات به وجب القصاص
كالقطع دفعة من غير فرق وتفاوت فانه لا يلزم من الغاء التفاوت في هذه
الصورة الغاء التفاوت في كل صورة وبين ذلك انه الغى التفاوت بين العالم
حتى لو قتل جاهل يقتل به ولا يلزم منه الغاء التفاوت في الحر والعبد فانه
لو قتل حر عبدا لا يقتل به اذ لا يلزم من الغاء تفاوت في صورة الغاء كل تفاوت
في جميع الصور الاعتراض الثاني والعشرون اختلاف جنس
المصلحة كقول الشافعي في اللائط اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا
فوجب عليه الحد كالزاني فيقول المعترض الحكمة في الفرع في صيانة النفس
عن رذيلة اللواطة والحكمة في الاصل دفع محذور اختلاط الانساب
المفضي الى تضييع الاطفال والوطء يسلب نوع الانس واذا اختلفت الحكمتان
فهو متفاوتان في نظر الشارع فلا تقوم الحكمة التي في الفرع مقام الحكمة التي في
الاصل فلا يصح الالحاق قال وحاصله معارضة وذلك لان الاصل والفرع
اشتركا فيما وقع به التعليل وهو المناط الفرج في الفرج المحرم شرعا ثم بان ما اختلاف
في المصلحة من مقصود الاشتهاء وصف زائد على ما وقع به التعليل بينهما فالى
الاصل او الفرع فان كان في الاصل فهو المعارضة في الاصل وان كان
في الفرع فهو غير مضر بعد الاشتراك في حكم الاصل او هو معارضة في الفرع وجوابه

كجواب المعارضة بحرف خصوص الاصل بطريق من طرق الحذف الى سوم ستعرف
في السبر والتقسيم الاعتراض الثالث والعشرون مخالفة حكم الفرع
لحكم الاصل وذلك كما لو قيس صحة البيع على صحة النكاح او وجوب الصوم
على وجوب الصلوة فيقول المعترض هذا ليس بقياس لان القياس عبارة
عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بجامع مشترك واختلافهما الحكم لم يتعد حكم
الاصل الى الفرع فلا قياس وجوابه بيان ان الاختلاف راجع الى المحل
الذي اختلافه شرط في القياس واما الحكم وهو الصحة او الوجوب فمتحد واما
الاختلاف في الحكم فهو كقياس الصحيح على الفاسد وقياس الوجوب على الحرمة
وبالعكس وقد اختلفوا فيه والصحيح انه باطل الاعتراض الرابع والعشرون
المطالبة الطلب طلب الدعوى وطلب الدليل اما طلب الدعوى فكما اذا قال
المعتزلي اعلم بالضرورة ان الكفر قبيح لعينه وقال الخصم ان الكفر ليس قبيحا
لعينه وهذا مقابلة الفاسد بالفاسد والغرض اسكات الخصم بان دعوى
الضرورة في محل النزاع باطل حتى اذا نطق به بطل كلامه اذ هذه الدعوى
وطلبها على بعضها في البطلان على درجة واحدة وقد يطلب الدعوى مع اظهار الدليل
كما لو قال الاشعري اعلم بالضرورة ان كل موجود مرئي وهذه الدعوى فيها اظهار
دليل تقديره لانه موجود اذ الوجود هو المصحح للرؤية عنده فقال المعتزلي اعلم
بالضرورة ان كل ما ليس في جهة ليس بمرئي فهذه الدعوى مقابلة للاولى
عن جهة ان الوجود ينقسم الى ما هو في جهة والى ما ليس في جهة فالقول
بان ما ليس في جهة ليس بمرئي مقابل للقول بان كل موجود مرئي مع اظهار
الدليل واما طلب الدليل فينقسم الى طلب دلالة الالفاظ والى طلب العلة
اما الاول فهو ان يبين الطالب ان ما ذكر المدعي من اللفظ حجة عليه لا له
وذلك كما لو استدل الحنفي بتوريث الخال لقوله عليه السلام الخال وارث من لا وارث له
فيقول المعترض هذا الحديث حجة عليك لا لك لانه ورد لنفي توريث الخال
في موضع المبالغة كما يقال الصبر حيلة من لا حيلة له والجوع زاد من لا زاد له معناه
كون نفي الصبر حيلة والجوع زادا لا لان الصبر حيلة او الجوع زاد وانما قلنا انه

ورد بهذا المعنى لانه لا يجوز ان يكون المراد من قوله عليه السلام من لا وارث له
نفي كل وارث من ذوي الارحام والعصبات وغيرهم والا لزم ان يكون معناه
الخال وارث من لا وارث له من الخال وغيره وفيه تناقض ظاهر وهو كلام الشيخ
ح ان توريث الخال عند من يراه وارثا لا يتوقف على نفي كل وارث اذ يرثه
الخال مع الزوج او الزوجة عنده ولا يجوز ان يكون المراد منه نفي ما عدا الخال
من الوارث بجهة العصوبة لان تخصيص الخال بالذكر من بين جميع ذوي الارحام
ح ان حكمه كحكمهم يكون عبثا وهذا القسم من الطلب وان دل على مذهب المعترض
بصريحه فساد الوضع من حيث انه لا يدل على مذهب المستدل واما القسم الثاني
من طلب الدليل وهو المذكور في المختصر وهو ان يعلق الطالب مقابل الحكم
المذكور على العلة المذكورة في قياس المستدل ويرده الى اصله بتصحيح المذهب
نفسه او ابطالا لمذهب المستدل وذلك ثلاثة اقسام طلب لتصحيح مذهب
نفسه وطلب لابطال مذهب المستدل صريحا وطلب بالالزام اما القسم
الاول فهو كما لو قال الحنفي في مسألة الاعتكاف لبث محض فلا يكون قربة
بنفسه كالوقوف بعرفات فيقول الشافعي لبث محض فلا يشترط فيه الصوم
كالوقوف بعرفة فان الطالب علق عدم اشتراط الصوم في الاعتكاف على
اللبث المحض الذي جعله المستدل علة لحكمه ورده الى اصل قياس المستدل
وهو الوقوف بعرفة لتصحيح مذهب نفسه لان اللبث المحض مناسب لعدم
اشتراط الصوم او لنفي القربة في الفرع والاصل فان التعليل بعدم
اشتراط الصوم باللبث المحض تعليل بامر طردي وتعليل المستدل
نفي القربة في الفرع والاصل باللبث المحض ليس تعليلا بمناسب بنفي
القربة بل بانتفاء المناسب من حيث ان اللبث المحض لا يناسب ولا يشم منه
رائحة المناسبة للقربة واما القسم الثاني وهو الطلب بابطال مذهب
المستدل فمثاله ما لو قال الحنفي في مسألة مسح الرأس عضو من اعضاء الوضوء
ولا يكتفى فيه باقل ما يطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء فقال الشافعي عضو
من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء اذ كل واحد منها لا يتقدر

بابطال مذهب خصمه وليس في ذلك ما يدل على تصحيح مذهب احدهما فانه ليس يلزم من ابطال مذهب كل واحد منهما تصحيح مذهب الاخر لجواز ان يكون الصحيح مذهب مالك وهو وجوب الاستيعاب نعم لو كان القايل في المسئلة قايلين والاتفاق منهما واقع على نفي قول ثالث فانه يلزم من تعرض كل واحد منهما لابطال مذهب الاخر تصحيح مذهبه ضرورة الاجماع منهما على ابطال قول ثالث واما القسم الثالث وهو تعقد المعاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد المعاوضة فلا يشترط فيه خيار الرد به كالنكاح فان القايس لم يتعرض لابطال مذهب المستدل صريحا بل بطريق الالتزام وذلك لمن قال يصح فقد قال بخيار الرد به فخيار الرد به لازم الصحيح واذا ابطل خيار الرد به فقد انتفى اللازم ويلزم من انتفا اللازم انتفا الملزوم وقد اختلفوا في قبول هذا النوع من القلب فقال بعضهم انه غير مقبول لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من دلالته على انتفا الحكم بواسطة وقال المولف والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقلب ومنهم من قال انه فساد وضع وليس بمعارضة فان الشي الواحد لا يجوز ان يثبت به الشي وضده لا بالصريح ولا بالالتزام والالتزام انما يكون على التعيين بخلاف المعارضة فانها تكون في الشي والشاهد كونه ان يكون احدهما دليلا على شي والاخر دليلا على ضده لم يجتمعان لكنهما تعارضا اما ان يكون الشي الواحد دليلا على الشي وضده فلا فان شهادته لاحدهما تكذب للاخر ولا يعارض تدل عليهما من جهتين فان التعليل وقع بذات الوصف مقطوعا فيه النظر عن غيره واعلم انه يلحق بالقسم الثالث نوع من القلب وسمي قلب التسوية مثاله ان يقول الحنفي في طلاق المكره مكلف مالك الطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول القايل فوجب ان يستوي حكم ايقاعه واقراره كالمختار

وبعضهم قدح فيه بان قال الحاصل اعتبارهما معا وفي الفرع عند القايل عدم وقوعهما معا فكيف يتحقق التسوية وجوابه ان عدم الاختلاف بين الحكم حاصل في الفرع والاصل لكن في الفرع من جانب العدم وفي الاصل من جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاستواء في الاصل لاعراض الحاصلين المعترض القول بالموجب وحقيقته تسليم دليل المستدل مع بقا النزاع وهو ثلثة اقسام الاول ان يستنتج ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه وذلك مثل قول الشافعي في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كالحرق فيرد المعترض بان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا مقتضيه وانا اقول بموجب ما ذكرته وانما النزاع في وجوب القصاص وهو ليس عدم المنافاة ولا ملازمه الثاني ان يستنتج ابطال ما يتوهم انه ماخذ مذهب الخصم مثل ما لو قال الشافعي في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل وان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص ولكن لا يلزم من ذلك وجوب القصاص الذي هو محل النزاع اذ لا يلزم من ابطال كون التفاوت في الوسيلة مانعا انتفا المانع لوجوب القصاص ولا يلزم وجوب الجميع شرايطه ٢ وجود مقتضيه فيجوز ان لا يجب القصاص لمانع اخر او لفوات الشرط او لعدم المقتضي وقد اختلف الجدليون في وجوب تكليف المعترض ابدا ماخذ القول بالموجب في هذا القسم فقال بعضهم لا بد من تكليفه بذلك لاحتمال ان يكون هذا هو الماخذ عنده فاذا علم انه لا يكلف بابدا الماخذ عند ايراد القول بالموجب فربما قال ذلك عنادا اذ افضى الى اتفاق كلام خصمه ولا كذلك اذا كلف بيان الماخذ فانه افضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فيكون اولى وقال اخرون لا وجه لتكليفه بذلك بعد وفايه بشرط القول بالموجب وهو استبقا محل النزاع وهو الصحيح لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ مذهبه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه كيف وانا لو اوجبنا عليه ابدا الماخذ فان مكنا

المستدل عن الطالة والاعتراض عليه يلزم منه قلب المستدل معترضا والمعترض
مستدلا ويفضي الى الخبط وان لم يلحقه من ذلك فلا فائدة في ابداء المأخذ
لامكان ادعاء ما لا يصلح للتعليل مؤديا للكلام به تفرغ منه بما يساغ ورود
الاعتراض عليه وورده هذا القسم من القول بالموجب اكثر ما على في
المناظرات عن ورود القسم الاول من جهة ان خفاء المأخذ اغلب من خفاء
الاحكام لكثرة المآخذ وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم
بخلاف الاحكام فانه قل ما يسبق الى الذهول عنها ولهذا قد يشترك في معرفة
الاحكام الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام دون معرفة المأخذ
فكان احتمال الخطأ في اعتقاد كون المأخذ المعين هو مدرك الامام اقرب
من احتمال الخطأ فيما نسب اليه من الحكم المدلول عليه القسم الثالث من
القول بالموجب هو ان يسكت عن الصغرى وهي غير مشهورة مثل ما لو
قال الشافعي في افتقار الوضوء الى النية ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة
ويسكت عن الوضوء قربة فيقول المعترض انا اقول بموجب ما ذكرته
ولكن يعدم واحد لا يلزم فلا يشترط عاكر اما لو قال الوضوء قربة وكل ما
ثبت كونه قربة فشرطه النية كالصلوة فيلزم ان الوضوء شرطه النية فلا يرد
عليه الا منع الصغرى او الكبرى قال الجدليون وفي القول بالموجب انقطاع
احد الخصمين لانه ان صح انقطع المستدل لانه تبين ان ما نصبه من الدليل
لم يتعلق بمحل النزاع وان فسد انقطع المعترض لفساد سؤاله وقال المؤلف
وهو بعيد في القسم الثالث لان مراد كل واحد منهما مخالف لمراد الآخر
وجواب القسم الاول بان يبين المستدل ان ما نصب عليه الدليل هو محل
النزاع او مستلزم لمحل النزاع وذلك كما لو قال المستدل لا يجوز قتل المسلم
بالذمي كما لا يجوز قتله بالحربي فيقول المعترض انا اقول بموجب ما ذكرته
فان عندي لا يجوز قتل المسلم بالذمي بل هو واجب والنزاع انما وقع
في الوجوب وهو مغاير لعدم الجواز فيقول المستدل المعنى بقولنا لا يجوز
قتل المسلم بالذمي انه يحرم قتله به ويلزم من تحريم قتل المسلم بالذمي انه لا يجب

به لاستحالة اجتماع الوجوب والتحريم على شيء واحد من جهة واحدة والجواب
عن القسم الثاني بان يبين المستدل ان ما ابطله هو مأخذ مذهب خصمه والجواب
عن القسم الثالث بان حذف احدى المقدمتين سائغ غير بديع وهذا آخر الكلام
في الاعتراضات الواردة على قياس العلة واما قياس الدلالة والقياس في معنى
الاصل فيرد عليهما كل ما كان واردا على قياس العلة سوى الاسولة المتعلقة
بمناسبة الوصف الجامع فانها لا ترد عليهما اما قياس الدلالة فلان
الوصف الجامع ليس بعلة فيه واما القياس في معنى الاصل فلعدم ذكر
الجامع فيه ويختص قياس الدلالة بسؤال آخر وهو عندنا اذا كان الجامع
بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل كما سيأتي مثاله في الاستدلال قال
الاعتراضات من جنس واحد يتعدد ابعاضها الى آخره اقول لما فرغ من
تحقيق الاعتراضات ووجه ايرادها شرع في بيان جواز تعددها من جنس
او اجناس ووجه جمعها وترتيبها فالاعتراضات الواردة على القياس
من جنس واحد كالنقوض او المعارضات على الاصل او الفرع يجوز تعددها
وايرادها معا باتفاق الجدليين اذ لا يلزم من الجمع بين الاسولة من جنس واحد
تناقض ولا انتقال من سؤال الى سؤال مخالف بل الكل في حكم سؤال واحد
وان كانت الاعتراضات من اجناس مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة
وكذلك وردت على سؤال واحد لعوده الى الضبط وبعده عن الخبط ويلزم
على ذلك ما لو كانت الاسولة من جنس واحد فانها وان افضت الى التشر فالجمع
بينها جائز عند الجدليين من غير خلاف وان وردت الاعتراضات المختلفة
مرتبة فمنع من الجمع بينها اكثر الجدليين لانه من التسليم المتقدم بان
السؤال الثاني يتضمن تسليم الاول والثالث يتضمن تسليم الثاني وهلم جرا
فيتعين استحقاق الجواب عن السؤال الآخر فلا يستحق ما قبله الجواب
قال المؤلف والمختار جوازه لان التسليم فيه تقديري لا تحقيقي
فان المعترض اذا منع وجود الوصف في الاصل او الفرع ثم طالب
ثانيا فكانه قال وان تنزلنا وسلمنا وجود الوصف فاين الدليل على انه علة لانه

نزل عن المنع حقيقة واسقل السؤال اخرهم القائلون بجواز الجمع بين الاسولة
اختلفوا في انه هل يجب على السائل مراعاة الترتيب في ايرادها فمنهم من قال
لا يجب عليه ذلك بل له ان يقدم ما شاء من منع او معارضة او نقض لانه سائل
مسترشد فاذا اشكل عليه شي يورد عليه الاسولة على اي وجه اتفق ومنهم من
قال يجب عليه مراعاة الترتيب في ايرادها وعلى هذا اختلفوا فمنهم من قال اول ما يجب
ايراده سؤال الاستفسار لانه طلب الكشف عن مدلول اللفظ ومن لا يعرف مدلول
اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم بعد سؤال فساد الاعتبار لان النظر في فساد الوضع بعد
الاعتبار من غير عكس والنظر في الاعم قبل النظر في الاخص ثم بعده منع الحكم في الاصل
لانه نظر فيه من جهة التفصيل فكان متاخرا عما قبله ومتقدما على ما يتعلق بالنظر
في العلة لان العلة تستنبط من حكم الاصل فيكون فرعا عليه ثم بعده منع وجود
العلة في الاصل ثم بعد النظر فيما يتعلق بعلية الوصف كالمطالبة وعدم التاثير
والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر او غير منضبط وكون الحكم
غير صالح للافضاء الى المقصود منه لكون هذه الاسولة صفة وجود العلة ثم بعده
النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلية ثم بعده المعارضة في الاصل لانه
معارض لنفس العلة فكان متاخرا عن المعارض لدليل العلة وكذا التعدية
والتركيب لان حاصلهما يرجع الى المعارضة في الاصل كما سبق ثم بعده ما يتعلق
بالفرع كمنع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفته للاصل
في الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع وسؤال القلب لكونه نظرا فيما يتعلق
بالفرع التابع للاصل ثم بعد ذلك القول بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق
بالدليل المثمر له من تحقق شروطه وانتفاء القوادح فيه ومنهم من قال
حق المنع ان يكون اول الاسولة لان الشاغل للاعتراض اعتراض بثبوت المعترض
عليه والاصل الثاني بعد الاعتراض وحق المعارضة ان يكون اخر الاسولة لانه
ايراد دليل مستقل في مقابلة دليل الخصم وما بين المنع والمعارضة ينقسم الى
ثلاثة اقسام قسم يلي المنع في مصادمة اصل التعليل وسائر ابطاله من اصله
كالبداء فساده لكونه طردا او موضوعا على مخالفة النص او كونه فاسد الوضع

والا

والاعتبار كما مضى تفصيله والقسم الثالث الاعتراض على العلة بالنقض والقلب
والفرق وعدم التاثير في الاصل والقسم الرابع القول بالموجب وقد اختلفوا
في وجوب تقديمه على النقض والاعتراضات فمنهم من اوجبه لانه تسليم انه لم يبق
مع النقض فمنهم من قال النقض مقدم لان القلب انما يكون معارضة او شبيها
بالمعارضة ومنهم من قال من قدم القلب لانه يدل على الاشتراك فيما يستوي اليه
فلا حاجة الى نقضه اما الفرق فان قلنا انه سؤال واحد فهو مقدم على المعارضة
ومؤخر عن النقض والقلب وان قلنا انه سؤالان فلنا انه اسولة منفصلة
ولنبطل مواقعه واما عدم التاثير في الاصل فلا يبعد تاخيره عن النقض او تقديمه
عليه والاشكال في تاخيره عن المنع وتقدمه على المعارضة واما ابداء علة اخرى في
الاصل فهو معارضة في الاصل فيكون في مقام المعارضة خاتمة في اداب
المناظر من السائل والمسؤول منها ان يمكن كل واحد منهما صاحبه من اتمام كلامه
ولا يقطع عليه فان الكلام لا يتم الا اذا ظهر الساقط في كلامه او اورده على ما
لم يرده صاحبه ومنها ان يحسن كل واحد منهما الاستماع الى كلام صاحبه
فلا يعرض عنه ولا يشتغل بحديث في اثناء كلامه ومنها ان لا يظهر من احدهما
التعصب على مذهب خصمه فان ذلك مادة كل فساد ومنها ان ينقاد
لخصمه اذا ظهر الصواب في كلامه والمراد من الانقياد ان يعترف له بالصواب
في دليله ولا يعتمد اللجاج والتعصب لانه ينقاد للحق ويرجع عن مذهبه
فان ذلك وظيفة المجتهد لا المقلد ومن ادابها السكينة والوقار وترك
الاضطراب والحركة على خلاف المعتاد في الاقوال والافعال فال الاستدلال
يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود هنا وهو ما ليس
بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي الفارق والتلازم
الى اخره وحد الاستدلال في اللغة استفعال بمعنى طلب الدلالة
كالاستصحاب بمعنى طلب الصحبة وكالاستغفار بمعنى طلب المغفرة والعفو
ذلك واما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة على ذكر الدليل سواء كان نصا او
اجماعا او قياسا او غيره ويطلق تارة على نوع خاص من انواع الادلة وهذا

هو المقصود هاهنا فعلى هذا قيل الاستدلال عبارة عن ذكر دليل ليس بنص
ولا اجماع ولا قياس فورد ان تعريف الاستدلال بسلب غيره من الادلة
المذكورة عنه ليس باولى من تعريف غيره من الادلة المذكورة بسلب الاستدلال
عنه فيعرف بسلب النص والاجماع والقياس عنه فيكون تعريف الشيء بما يساويه
في المعرفة والجهالة وهو غير جائز فاجيب بان تعريف غيره من الادلة قد سبق
دون تعريفه فيعرف بسلب غيره فيكون تعريفا للاخفى بالاظهر وذلك جائز
دون عكسه وقيل الاستدلال عبارة عن دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
علة فقد دخل فيه القياس بنفي الفارق لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
علة وكذلك دخل فيه قياس التلازم لانه ليس من الثلاثة المذكورة واما
نحو قولنا وجد السبب فوجد المسبب او وجد مانع الحكم فينتفي او فقد
شرطه فيفقد فقيل انه دعوى دليل لا انه دليل وقيل انه دليل لانا اذا
قلنا وجد سبب هذا الحكم فيكون ثابتا معناه ان هذا الحكم وجد سببه وكلما
وجد سببه فهو ثابت فينتج ان هذا الحكم ثابت وانما حذفت الكبرى لشهرتها
واذا قلنا وجد مانع الحكم فليس بثابت معناه ان هذا الحكم وجد مانعه
وكلما وجد مانعه فليس بثابت فينتج ان هذا الحكم ليس بثابت وكذلك
اذا قلنا فقد شرطه فيفقد لان هذا الحكم فقد شرطه وكلما فقد شرطه
فهو مفقود فينتج ان هذا الحكم مفقود وعلى القول بانه دليل اختلفوا فيه
فقيل انه استدلال مطلقا وقيل ان ثبت وجود السبب او المانع
او فقد الشرط بغير النص والاجماع والقياس فهو استدلال والا فلا
المؤلف والمختار انه ثلثة اي المختار ان الاستدلال ثلثة انواع احدها
تلازم بين حكمين من غير تعيين علة وثانيها استصحاب الحال وثالثها
شرع من قبلنا النوع الاول وهو الاستدلال بثبوت احد
المتلازمين على ثبوت الاخر او نفي احدهما على نفي الاخر او ثبوت احد
المتنافيين على نفي الاخر او نفي احدهما على ثبوت الاخر اما الاستدلال
باحد المتلازمين على الاخر ثبوتا او نفيا فاعلم ان التلازم اما ان يكون

بين امرين وجوديين او امرين عدميين او بين امر وجودي وامر عدمي
وذلك اما ان يكون الملزوم وجوديا واللازم عدميا او الملزوم عدميا
واللازم وجوديا واللازم قد يكون مساويا للملزوم طردا وعكسا اي يلزم من
وجود كل واحد منهما وجود الاخر ومن عدم كل واحد منهما عدم الاخر
وذلك كالتلازم بين الجسم والتأليف فانه يلزم من وجود الجسم وجود
التأليف وبالعكس ويلزم من عدم الجسم عدم التأليف وبالعكس فيحصل
اربع ملازمات ثنتان في وجودهما وثنتان في عدمهما وهذا هو المراد بقوله
والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا كالجسم والتأليف جرى فيهما الاولان
طردا وعكسا اي التلازم بين ثبوتين او نفيين كقولنا ان كان هذا جسما فهو
مؤلف وان كان مؤلفا فهو جسم وان لم يكن جسما لم يكن مؤلفا وان لم يكن
مؤلفا لم يكن جسما فانا نستثني عين الملزوم في هذه التلازمات الاربع
فيلزم عين اللازم وان نستثني نقيض اللازم فيلزم نقيض الملزوم وقد يكون اللازم
اعم من الملزوم وذلك كالتلازم بين الجسم والحدوث فانه يلزم من وجود
الجسم وجود الحدوث ومن عدم الحدوث عدم الجسم ولكن لا يلزم من
وجود الحدوث وجود الجسم اذ لا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص
ولا من عدم الجسم عدم الحدوث اذ لا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم
وهذا هو المراد بقوله وان كانا طردا لا عكسا كالجسم والحدوث جرى
فيهما الاول طردا والثاني عكسا واما الاستدلال بثبوت احد المتنافيين
على نفي الاخر او بالعكس فاعلم ان المتنافيين اما ان يتنافيا اثباتا ونفيا
او اثباتا دون نفي او نفيا دون اثبات فان تنافيا اثباتا ونفيا يجوز
الاستدلال بثبوت كل واحد منهما على نفي الاخر وبنفي كل واحد منهما على
ثبوت الاخر اذ يلزم من وجود كل واحد منهما عدم الاخر ومن عدم كل
واحد منهما وجود الاخر وذلك كالتنافي بين الحدوث ووجوب البقاء
فانهما لا يجتمعان في الوجود ولا في العدم فيلزم من وجود الحدوث عدم
وجوب البقاء ومن وجوب البقاء عدم الحدوث ومن عدم الحدوث وجوب

البقا ومن عدم البقا وجود الحدوث وهذا هو المراد بقوله والمتنافيان
ان كانا طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقا جرى فيهما الاخران
طردا وعكسا اى التلازم من ثبوت ونفى اونفى وثبوت وان تنافيا
اثباتا دون نفى يجوز الاستدلال بثبوت كل واحد منهما على نفى الاخر
من غير عكس اذ يلزم من وجود كل واحد منهما نفى الاخر ولا يلزم من
كل واحد منهما وجود الاخر وذلك كالتنافى بين التاليف والقدم
فانه يلزم من وجود التاليف عدم القدم ومن وجود القدم عدم التاليف
ولا يلزم من عدم التاليف وجود القدم ولا من عدم القدم وجود التاليف
وهذا هو المراد بقوله فان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم جرى فيهما الثالث
طردا وعكسا اى التلازم من ثبوت ونفى وان تنافيا نفيا دون اثبات يصح الاستدلال
بعدم كل واحد منهما على وجود الاخر من غير عكس اذ يلزم من عدم كل واحد
منهما وجود الاخر ولا يلزم من وجود كل واحد منهما عدم الاخر وذلك كالتنافى
بين الاساس والخلل فانه يلزم من عدم الاساس خلل ومن عدم خلل
وجوده ولا يلزم من وجود الاساس عدم خلل ولا من وجود خلل عدمه
وهذا هو المراد بقوله فان تنافيا كالاساس والخلل جرى فيهما
الرابع طردا وعكسا اى التلازم من نفى وثبوت وهذا الذى ذكرنا
امثلة لهذا النوع من الاستدلال فى غير الاحكام الشرعية واما امثلة
من الاحكام فمثال الاول وهو الاستدلال باحد المتلازمين على الاخر وهما متساويان
قولنا من صح طلاقه صح ظهاره فانه يلزم من صحة طلاقه صحة ظهاره
ومن صحة ظهاره صحة طلاقه وثبت ذلك بالطرد ويقوى
بالعكس فانه يلزم من عدم صحة طلاقه عدم صحة ظهاره ومن
عدم صحة ظهاره عدم صحة طلاقه والعكس وان لم يصلح دليلا
مستقلا لكن يصلح للتقوية والتاكيد ويقرر ذلك بثبوت احد
الاثرين يلزم الاخر وكذلك فى جانب العدم فانه لو ثبت
مثلا ان صحة الطلاق وصحة الظهار اثران لصحة النكاح

وثبت احد الاثرين يلزم الاثر الاخر وان ثبت عدم احدهما
يلزم عدم الاخر كالاشراق والاحراق فانهما لما كانا اثرين
لمماسة النار يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر
فيلزم ان ثبوت احد الاثرين مستلزم لثبوت الاثر الاخر وكذلك
فى جانب العدم فالحاصل انه يصح الاستدلال بثبوت كل
واحد من الاثرين على ثبوت الاخر وبعدمه على عدم الاخر وثبوت
كل واحد منهما على ثبوت موثر وبعدم كل واحد منهما على
عدم موثر وثبوت موثرهما على ثبوتهما ولكن فى هذه الصورة الاستدلال
لا يخص الموثر والا يكون استدلالا من التلازم القياس العلة فان قياس
العلة عبارة عن ايصال الحكم ما ثبت فى الاصل لوجود موثره
وموثره ثابت فى الفرع فيلزم وجود اثره فيه ولا يسمى ذلك استدلالا
بل يسمى تعليلا الثانى وهو الاستدلال بانتفاء اللازم الذى كان اللازم
فيه اعم من الملزوم وهما متساويان ونقيضان مثاله فى الاحكام
الشرعية ما لو قال قائل لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ايضا
واثبت الملازمة بالطرد ثم يعدم ويقرر لكن صحة التيمم بغير
نية فيلزم نفى صحة الوضوء بغير نية اذ يلزم من نفى اللازم نفى
الملزوم وان لم صحة الوضوء بغير نية يلزم صحة التيمم بغير نية
اذ يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم ولكن لا يلزم من نفى صحة
الوضوء بغير نية نفى صحة التيمم بغير نية اذ لا يلزم من نفى الملزوم
نفى اللازم ولا يلزم من صحة التيمم بغير نية صحة الوضوء بغير نية
اذ لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم وانما يلزم فى المتلازمين
المتساويين من وجود كل واحد منهما وجود الاخر ومن نفى كل
واحد نفى الاخر لان كل واحد منهما لازم وملزوم من حيث
انه لازم يلزم من نفيه نفى الاخر ومن حيث انه ملزوم يلزم من

نفيه نفي الاخر ومن حيث انه ملزوم يلزم من وجوده وجود الاخر والثاني
فاللازم من حيث انه لازم لا يلزم من وجوده وجود الملزوم والملزوم
من حيث انه ملزوم لا يلزم من نفيه نفي اللازم الثالث وهو الاستدلال
باحد الشاهدين على الاخر في الاحكام الشرعية مثاله ما لو قال مالك

له حكم اصلا وفي الجملة يرد على هذا النوع من الاستدلال جميع الاسولة
الواردة على قياس العلة ما عدا اسولة بين الوصف الجامع كما تقدم
تقريره ويختص بسوال اخر وهو عند ما اذا كان الجامع بين الاصل
والفرع احد موجبي الاصل مثل قولهم في مسئلة قصاص الايدي باليد الواحدة
موجبي الاصل وهو النفس يجب بالمشترك القتل الذاتي وهو الدية
ويعود بان الدية احد الموجبين في الاصل فان واجب في الفرع على الجميع
ويلزم من وجود احد الموجبين والفرع وجود الموجب الاخر وهو القصاص
على الجميع لان علة الموجبين في الاصل اما ان يكون واحدة او متعددة
فان كانت واحدة فيلزم من وجود احد موجبيها في الفرع موجبها منه وجود
وجودها فيه وجود الموجب الاخر وان كانت متعددة فالتلازم الحاصل
في الاصل دليل التلازم العلتين وعند ذلك يلزم من وجود احد الحكمين
في الفرع وجود علته التي وجدها في الاصل ويلزم من وجود علته وجود
علة الحكم الاخر فيلزم الحكم الاخر وهو المطلوب والاعتراض الوارد عليه
ان يقال لا يلزم من وجود احد حكمي الاصل في الفرع وجود الحكم الاخر
سوا اتحدت علتهما في الاصل او تعددت اما اذا اتحدت فلانه
يجوز ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بعلة اخرى غير علة الاصل غير
مقتضية للحكم الاخر وهذا اولى وارجح من ان يكون ثابتا بعلة الاصل
لان الحكم عند تعدد محاله اذا كان ثابتا في كل محل بمدرك اخر بسبع
مداركه الحكم وذلك افضى الى امصار مقصود الشارع والحكمة اذا
اتحد مدركه في جميع محاله واذا كان كذلك فلا يلزم من وجود الحكم
الاخر لجواز ان لا يكون علة الفرع مستقلة باثبات الحكم الاخر
كالاستدلال بعلة الاصل واما اذا تعددت العلة فان وقع
التلازم بينها فلجواز ان يكون علة الحكم الثابت في الفرع غير علته في
الاصل لما ذكرناه وعند ذلك فلا يلزم منها وجود العلة الاخرى
في الفرع فانه لا يلزم من التلازم بين علة ذلك الحكم في الاصل التلازم بين

علته

علته في الفرع وعلة الحكم الاخر وعلى هذا لا يكون الحكم الاخر لازما في الفرع
وجوابه ان يقال ثبوت احد الحكمين في الفرع يدل ظاهرا على وجود
علته التي ثبت بها في الاصل وان جاز ثبوته في الفرع بغيرها لان
الاصل عدم وجود علة اخرى غير علته في الاصل والقول بان تعدد
المدارك اولى معارض بان الاتحاد اولى لما فيه من التعليل بعلة
مطردة منعكسة وما ذكروه وان كانت العلة فيه مطردة الا انها غير منعكسة
والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليها بخلاف غير المنعكسة
فكانت اولى فان قيل فكما ان الاصل عدم علة اخرى في الفرع غير علة
الاصل فالاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس القول باحد الاصلين
اولى من الاخر قلنا بل القول بما ذكرناه اولى لان العلة فيه متعدية
وهي متفق على صحة التعليل بها وما ذكروه يلزم منه ان يكون العلة
في الاصل قاصرة لان الاصل عدم وجودها في صورة اخرى والخلاف
في صحة التعليل بها فكان ما ذكرناه اولى النوع الثاني من الاستدلال
استصحاب الحال والاستصحاب في اللغة استفعال ماخوذ من قولهم
استصحب القوم واستصحاب ومنه قول الشاعر استصحب فلتى وحاني
رث لله فوادي ومن استصحبه واما في اصطلاح الشرع فهو عبارة عما
كان مستمرا لان كونه في الزمان الاول يشترط الانقطاع والظن بحصول
الثاني له موجب لغلبة الظن ببقائه في الزمان الثاني والثاني فهو
حجة وقد اختلف في صحة الاحتجاج به فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي
والغزالي من اصحاب الشافعي على صحته واكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين
على بطلانه ومنهم من جوز الترجيح به لا غير والمختار انه يصح الاحتجاج والترجيح
به جميعا سوا كان نفيا اصليا كنفي عدم وجوب صوم شوال مثلا على
النفي الاصلي قبل بعثة النبي عم وسوا كان حكما شرعيا مثل قول الشافعي
من مسئلة الخارج النجس من غير السبيلين بعد الطهارة الاجماع منعقد
على انه كان متطهرا قبل الخارج والاصل بقاء طهارته فكذلك بعد الخارج

لان الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت له معارض والاصل عدم المعارض
فمن ادعاه يجب عليه اثباته بالدليل لنا ان ما تحقق حصوله في حال من
الاحوال ولم نقطع ولا نظن بوجود معارض يعارضه لزمه يستلزم ظن
بقائه في باقي الاحوال والعمل بالظن واجب ولا معنى لكون الاستصحاب
حجة الا هذا وانما قلنا ان ذلك يستلزم ظن بقائه في باقي الاحوال لان الباقي
مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الحصول
بالنسبة الى المفتقر اليه وانما قلنا ان الباقي مستغن عن المؤثر لانه لو افتقر
الى المؤثر فلا يخلو اما ان يصدر من ذلك المؤثر اثر او لا يصدر عنه اثر
فان لم يصدر عنه اثر فلا يكون مؤثرا فان وجود المؤثر بدون الاثر امر محال
وان صدر عنه اثر فذلك الاثر اما ان يكون عين ما كان حاصلا او امرا متجددا
فان كان الاول يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال وان كان الثاني
يلزم ان يكون الاثر حادثا لا باقيا بل الكلام مفروض في الباقي فثبت ان الباقي
مستغن عن المؤثر وانما قلنا ان الحادث مفتقر الى المؤثر لاجماع العقلاء
بل باجماع جمهور العقلاء على ذلك والاستقصاء فيه مذكور في الكتب الكلامية
وانما قلنا ان المستغني عن المؤثر راجح الحصول بالنسبة الى المفتقر اليه لان
الباقي لا يعدم الا عند وجود الا ... والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود ٢
ادعى الاجماع لانه لا اجماع لانه لا اجماع في محل الخلاف وانما الاجماع على البطلان
وصحة الصلوة بها قبل خروج الخارج واما بعد خروجه فمحل الخلاف فلو كان
الاجماع شاملا له لكان المخالف خارقا للاجماع وهو تحقق الاجماع في صورة من
الصور يكون الحكم فيها ثابتا بالاجماع لا بالاستصحاب واجيب بان الحكم الشرعي
مفتقر الى الدليل في اصل ثبوته لا في بقائه ودوامه والكلام ههنا في الدوام
والبقاء لا في اصل الثبوت فيكفي فيه ما ذكرنا من الاستصحاب الموصل الى ظن
البقاء ولو سلم ان الحكم في البقاء والدوام مفتقر الى الدليل فالدليل عليه
الاستصحاب ولا نسلم ان الدليل منحصر في النص والاجماع والقياس بل كل ما
افاد الظن فهو دليل والاستصحاب كذلك ما بعدم ... قالوا لو كان الاصل

في كل متحقق دوامه وبقاؤه لكانت بينة النفي لاعتضادها بهذا الاصل اولى
من بينة الاثبات وهو باطل لانعقاد الاجماع على تقديم بينة الاثبات على بينة النفي
واجيب بان تقديم بينة الاثبات على بينة النفي انما كان لاطلاع المثبت على السبب
الموجب لمخالفة البراءة الاصلية لم يطلع عليه النافي لامكان حدوثه حال غيبته فشهادة
المثبت تبعد عن الغلط فيحصل ظن الصدق قالوا الاستصحاب انما يفيد الظن
قبل ورود الشرع لان النافي من خصوص ما هو النافي المعتبر للبراءة الاصلية واما
بعد ورود الشرع فلا ظن هناك لان الادلة والعمومات المعارضة المنافية للبراءة
الاصلية واجيب بان الغرض بعد فحص العالم وتفتيشه عن الادلة والعمومات
المعارضة للبراءة الاصلية فان التمسك بالاستصحاب مع خلوها عن الادلة وهو انما يتمسك
لما ظهر فاد الجنس العالم بكيفية الادلة عنها وامعن الاجتهاد في طلبها ولم يجد شيئا
منها فلم التمسك بالاستصحاب المفيد للظن النوع الثالث من الاستدلال
شرع من قبلنا فان بعض العلماء ذهب الى ان شرائع الانبياء الماضين شرع لنا
ما لم نجد ناسخا لها في شرعنا وفي ذلك مسئلتان المسئلة الاولى اختلفوا
في ان النبي عم قبل بعثته هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء عليهم السلام
فقال قوم انه كان متعبدا بشرع من قبله ثم اختلفوا فمنهم من قال انه كان متعبدا
بشرع نوح عليه السلام ومنهم من قال كان متعبدا بشرع ابراهيم عم ومنهم من قال
كان متعبدا بشرع موسى عم ومنهم من قال كان متعبدا بشرع عيسى عم ومنهم من
قال ما ثبت انه شرع من الشرائع فان النبي عم كان متعبدا ٢ وذهبت المعتزلة
الى انه عم لم يكن متعبدا بشرع احد قبله بل كان على شرائع العقل في الاجتناب
عن القبائح والاتيان بالمحاسن والمعارف وقال الموالف جميع ما ذكروه من الاقسام
جائز عقلا اذ لو قدر لا يلزم منه محال ولكن القطع منه غير معلوم بطريق قاطع ورجح
الظن فيها لا يتعلق به الا ان يتعبد على الامعزلة فالتوقف اولى وقال المولف
المختار انه قبل البعث كان متعبدا بشرع لنا ان الاحاديث متضافرة بانه
كان متعبدا كان يتحنث كان يصلي كان يطوف بالبيت ويعظمه ويذكي ويأكل اللحم ويركب
البهائم وذلك كله ما ارشد اليه الشرع دون العقل واجيب بانه لا نسلم

ثبوت شي من هذه المذكورات بنقل يوثق به وبتقدير ثبوته فلا يدل ذلك على انه
كان متعبدًا به شرعا لاحتمال ان يكون صلوته وطوافه بالبيت وتعظيمه لطريق
التبرك بفعل مثل ما نقل جملته من افعال الانبياء المتقدمين واندرس تفصيله واما
ذكوة الحيوان واكل اللحم وركوب البهائم فانما كان بناء على انه لا حرج قبل ورود
الشرع وترك الميتة انما كان بناء على عيافة نفسه لها كعيافته لحم الضب اما انه كان
متعبدا بذلك شرعا فلا واستدل على كونه متعبدًا بشرع من قبله بان من قبله
من المرسلين كان داعيا الى اتباع شرعه جميع المكلفين فكان النبي عم داخلا في ذلك
العموم واجيب بانه لا نسلم عموم دعوة من كان قبله من الانبيا لكافة الناس
ليكون هو عم داخلا فيه سلمنا ولكن لا نسلم وصول تلك الدعوة اليه بطريق
يوجب العلم او الظن الغالب لاحتمال ان زمان نبينا قبل البعثة من الغش واندراس
الشرائع المتقدمة وتبدلها وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك
بعث النبي في ذلك الزمان القائلون بامتناع تعبده بشرع غيره قالوا لو كان متعبدا
بشرع احد لقضت العادة بمخالطة اهل تلك الشريعة ورجوعه الى علمائهم او
لزمته مخالطتهم والاخذ عنهم ولاشتهر ذلك ونقل بالتواتر قياسا على سائر احواله
ولما لم ينقل شي من ذلك علمنا انه غير متعبد بشرع احد وايضا لو كان على ملة قوم
لافتخر به اولئك القوم ونسبوه الى انفسهم والى شريعتهم ولاشتهر ولما لم ينقل
شي من ذلك علمنا انه ما كان على ملة احد واجيب بان التواتر في ذلك غير محتاج
اليه وعن الثاني لا نسلم وجوب المخالطة لموانع يحال عليها جمعا بين الادلة
مع ان ما ذكرتم معارض بانه لو لم يكن على شريعة من الشرائع لظهر منه التلبس
بخلاف اهل الشرائع واشتهر مخالفته لهم في ذلك وكان الدواعي متوفرة على نقل
ذلك فلم ينقل شي منه واعلم ان من تامل في هذه الادلة والاجوبة ظهر له ان الحق
ما قاله الغزالي رحمه الله المسئلة الثانية اختلفوا في ان النبي عم بعد البعثة
هل كان متعبدًا بشرع من قبله فذهبت المعتزلة وبعض الفقها الى انه لم يكن متعبدا
بشرع احد وزعم بعض الفقها انه لا يجوز بعثة نبي الا بشرع مستانف فانه
ان لم يجدد امرا فلا فائدة في بعثه والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة وقال بعض

الفقها

الفقها انه كان متعبدًا بما لم ينسخ من شرع من قبله وهذا اختيار المولف وقال
لنا ما تقدم الى من الادلة على انه كان متعبدا بشرع غيره قبل البعث والاصل
بقاؤه على ما كان فيكون متعبدا بشرع غيره بعد البعث الا ما ثبت نسخه فانه
لا يكون متعبدًا به وايضا الاتفاق على الاستدلال بما روي عنه عم انه طلب منه
القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في القران ما يقضي بالقصاص
في السن سوى ما حكي عن التورية وهو قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
الى قوله والسن بالسن وايضا ثبت عن النبي صلعم انه قال من نام عن صلوة او نسيها
فليقضها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم الصلوة لذكري وذلك خطاب مع موسى عم
وسياقه يدل على الاستدلال في ذلك بشرع موسى عم واستدل ايضا على كونه متعبدا
بشرع غيره بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده امره بالاقتداء به
بهدى الانبياء وشرعهم من هديهم فوجب عليه اتباعه وايضا قال الله انا اوحينا
اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده وقال شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
فدل على وجوب اتباعه شريعة نوح عم وايضا قال تعالى انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون والنبي عم من جملة النبيين فوجب عليه الحكم بها واجيب
عن الاستدلال الاول بان القران غير مشتمل على القصاص في السن فان قوله
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم عام لقصاص السن وعن
وعن الثاني بانه لم يذكر الخطاب مع موسى لكونه موجبا لقضاء الصلوة عند النوم
والنسيان وانما اوجب ذلك بما اوحي اليه ونبه على ان امته مامورون بذلك
كما امر موسى عم لا انهم مامورون بشرع موسى وعن الثالث بان المراد بالهدى
في قوله فبهديهم اقتده انما هو التوحيد والادلة العقلية الهادية اليه لا الشرائع
لانها مختلفة ناسخة ومنسوخة لا يمكن الجمع بينها والاقتدا فيها بخلاف ادلة
التوحيد فانها مشترك بين الجميع وعن قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا
الى نوح بان ذلك يقتضي تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالموحى به وعن قوله
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا بان المراد بالدين المشروع انما هو اصل التوحيد
لا ما اندرس من شريعته ولهذا لم ينقل عن النبي عم البحث عن شريعة نوح ولو كان

مأمور اما باتباعهم لما كان كذلك وعن قوله تعالى انا انزلنا التوراة الاية بان قوله يحكم بها
النبيون صيغة اخبار لا صيغة امر وذلك لا يدل على وجوب اتباعها وبتقدير
ان يكون امرا فيجب حمله على ما هو مشترك الوجوب بين جميع الانبياء عليهم السلم وهو التوحيد
دون الفروع الشرعية المختلف فيها فانهم كيف وان هذه الايات متعارضة والعمل بجميعها
ممتنع وليس العمل بالبعض اولى من البعض واحتج المنكرون لكون النبي عم متعبدا
بشرع غيره بانه لما بعث معاذا الى اليمن قاضيا قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولم يذكر شيا من كتب الانبيا المتقدمين
وسننهم والنبي عم اثنى على ذلك وصوبه ودعا له وقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يحبه الله ورسوله ولو كانت كتبهم من مدارك الاحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب
والسنة في وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها الى الاجتهاد الذي لا يعول عليه الا
بعد اليأس عن معرفتها واجيب بانه ترك ذكر الكتب المتقدمة في قصة معاذ اما لان اسم الكتاب
يشمل كل كتاب من الكتب المنزلة او لقلة وقوع ذكر كتبهم بين امة النبي صلعم والعمل على ذلك
اول حمعا بين الادلة واجيب عن هذا الجواب بان المتبادر الى الفهم من اطلاق
لفظ الكتاب في شرعنا عند قول القائل احكم بكتاب الله او اقراه ليس غير
القرآن وذلك لا يعلم من معاذ انه كان عالما بحفظ القرآن ودراسته والعمل بوجوبه
دون غيره من الكتب السالفة واما قلة وقوع ذكرها بين الامة فغير مسلم كيف وقد كانوا يعرفون
بها لا سيما بسبب التراك ذكرها في مثل قصة معاذ بل يصلح سببا لذكرها احذرا من الاهمال
في مراجعتها واما الجمع بين الادلة فلا نسلم ان ما ذكرتم يصلح دليلا لجوازه ومن غيره قالوا
لو كان النبي عم متعبدا بشريعة من الشرائع السالفة لوجب نقل تلك الشريعة والبحث عنها
لوجوب تعلم شريعتنا ولوجب على النبي عم مراجعتها وان لا يتوقف على نزول الوحي
في احكام الوقائع التي لا تخلو الشرائع السالفة عنها ولوجب على الصحابة الرجوع اليها في مواضع اختلافهم
حين اشكل عليهم كمسئلة العول وميراث الجد والمفوضة وبيع ام الولد وحد
الشرب والربوا في غير النسيئة ودية الجنين والرد بالعيب بعد الوطي وغير ذلك
ولما لم ينقل عن واحد منهم شي من ذلك مع طول اعمارهم وكثرة وقائعهم علم ان النبي
وامته ما كانوا متعبدين بشريعة من الشرائع السالفة واجيب عن ذلك بانا لا نسلم عدم

مراجعة النبي عم لشريعة غيره فانه نقل عنه مراجعته الى التوراة في مسئلة
الرجم وما لم يراجع فيه شريعة غيره انما لان تلك الشريعة غير مبينة له او لانه
ما كان متعبدا باتباعها الا بطريق الوحي ولم يوح اليه واما عدم مراجعة
الصحابة لها والبحث عنها فلانها كان لا يقا(؟) بواتر منها كان معلوما لهم غير
محتاج الى البحث عنه وما كان منها منقولا على لسان الاحاد من الكفار
لم يكونوا متعبدين به واجيب عن هذا الجواب بان مراجعة النبي عليه السلم
للتوراة انما كان لاظهار صدقه فيما كان يقولها خبر به من ان الرجم مذكور في التوراة
وانكار اليهود له ذلك لا لان يستفيد حكم الرجم منها ولذلك فانه لم يرجع
اليها فيما سوى ذلك واما الصحابة فانه لم ينقل احد منهم انهم حكموا في واقعة
بناء على علمهم بالشرائع السالفة بل تواتر منهم ان طريق الاحكام في الوقائع
ما كان الا النص النبي عم او الاستنباط عنه قالوا اجماع الامة منعقد على
ان شريعة النبي عم ناسخة لشريعة من قبله ولو كان متعبدا بها لكان مقررا
لها لا ناسخا لها ولكان صاحب نقل لا صاحب شرع وليس شريعة النبي عم ناسخة
لما خالفها من الشرائع السالفة لا لجميعها والا لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم
الكفران والزنا والقتل والسرقة ونحو ذلك مما اتفق فيه جميع الشرائع وما لم
يكن شريعة النبي عليه السلم ناسخة له فهو متعبد به واجيب عن ذلك بان اطلاق
الامة ان شرع النبي عم ناسخ للشرائع السالفة يفهم منه امران احدهما رفع احكامها
والثاني انه غير متعبد بها فان ثبت رفع بعض تلك الاحكام لشرعه عم
لا يمتنع ان يبقى فيه المفهوم الاخر وهو عدم تعبده به ولا يلزم من مخالفة
دلالة الدليل على احد مدلوليه مخالفته بالنظر الى المدلول الاخر واستمرار
بعض الاحكام انما كان بورود خطاب مستانف ووحي متجدد الا بالخطاب
الاول فلا يلزم منه التعبد بنفس الخطاب الاول قالوا بسناد(؟) وقد سأل
عمر ناسا وقد من التوراة فغضب الرسول حتى احمرت وجنتاه وقال لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وقد اسلم من احبار اليهود من يقوم الحجة بقوله
كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار ووهب بن منبه وغيرهم ولم ينقل عن النبي عم ولا

ولا عن احد من امته مراجعتهم في واقعة من الوقائع والسؤال لهم فيها عن
احكام التوراة فلو تعبدوا بها لما كان كذلك وهذا آخر الكلام في الاستدلال
بشرع من قبلنا وقد عرفت ضعفه والآن الكلام في الاستدلال بمذهب الصحابي
اعلم ان الكل اتفقوا على ان مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس
حجة على غيره من الصحابة المجتهدين سواء كان اماما او حاكما او مفتيا
واختلفوا في كونه حجة على غيرهم من التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
فذهبت الاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قوليه واحمد في رواية الى
انه ليس بحجة وذهب مالك والشافعي في قوله الآخر واحمد في رواية اخرى
وابو بكر الرازي الى انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس
فهو حجة والا فلا وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر دون غيرهما والمختار انه ليس
بحجة مطلقا لنا انه لا دليل على كونه حجة مع جواز الغلط والسهو على كل
واحد من الصحابة وقد وجب العمل على كل واحد من المجتهدين بمقتضى قياسه
بالادلة الدالة على وجوب العمل بالقياس فلا يكون قول احد منهم حجة على الآخر
وذلك ينافي جواز التقليد في حقهم وايضا لو كان مذهب الصحابة حجة على
غيرهم لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره من العالم الفاضل لان قول الصحابة
انما كان حجة لكونهم اعلم باحوال النبي صلعم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل
لا لكونهم اكثر من غيرهم اذ لا يعد فيهم الاكثر ويلزم من ذلك ان يجب على
الصحابي العالم المجتهد تقليد الصحابي الاعلم منه ويجب على التابعي المجتهد
تقليد التابعي الاعلم منه وذلك على خلاف الاجماع واستدل ايضا بانه لو كان
مذهب الصحابة حجة على غيرهم لتناقضت الحجج لان الصحابة اختلفوا في مسائل
وذهب كل واحد منهم الى خلاف مذهب الآخر كما في مسائل الجد والاخوة وقوله
انت علي حرام ونحو ذلك فعلى تقدير ان يكون مذهب كل واحد منهم حجة على غيرهم
وليس العمل بمذهب البعض اولى من البعض فتتعارض مذاهبهم وتتناقض بالنسبة
الى غيرهم واجيب بانا نرجح او نتوقف او نتخير بدفع التناقض كاخبار
الآحاد والاقيسة وظواهر النصوص اذا تعارضت فنطلب الترجيح فان وجد

يندفع التناقض وان لم يوجد فيتعين التوقف او التخيير وبذلك يندفع التناقض
ايضا واستدل ايضا بانه لو كان مذهبهم حجة على غيرهم لوجب التقليد مع امكان
الاجتهاد ومن يتمكن من الاجتهاد وتحصيل الحكم بطريقه لا يجوز له التقليد
واجيب بان اتباع مذهب الصحابي انما يكون تقليدا ان لو لم يكن قوله حجة
متبعة فاما على تقدير كونه حجة فلا تقليد مع الحجة القائلون بكون مذهب
الصحابي حجة على غيرهم احتجوا بقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
فانه جعل الاهتداء لازما للاقتداء بأي واحد منهم وذلك يقتضي ان يكون مذهبهم
حجة وبقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر باتباعهما والامر للوجوب
فوجب اتباعهما واجيب بان المراد من ذلك المقلدون لا المجتهدون لان خطابه
عم للصحابة ولا يجب على الصحابي المجتهد اتباع صحابي آخر للاجماع على وقوع
المخالفة من الصحابة في مسائل شتى وكذا التابعي المجتهد لا يجب عليه اتباع مجتهد
آخر فيتعين ان يكون المراد اتباع العوام للعلماء ان ذلك ليس فيه
دلالة على العموم في كل ما يقتدى به ولعل المراد الاقتداء بهم فيما يروونه
عن النبي صلعم وعند ذلك فليس الحمل على غيره اولى من الحمل عليه قالوا
انعقد الاجماع على وجوب الاقتداء وذلك لان عبد الرحمن بن عوف ولى عليا
الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبى وولى عثمان فقبل فلم ينكر
عليه احد فدل على انعقاد الاجماع وجوب الاتباع قلنا المراد المراد
متابعتهم في السيرة والسياسة لا في المذهب والا لوجب على الصحابي
المجتهد التقليد لصحابي آخر وهو على خلاف الاجماع قالوا اذا خالف
مذهب الصحابي القياس فلا بد وان يكون عن حجة نقلية وذلك لان
الصحابي اذا قال قولا بخلاف القياس فاما ان لا يكون له فيه مستند
او يكون له مستند لا جائز ان يقال بالاول والا لكان قائلا في الشريعة
بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل العالم يأبى ذلك فكان
الثاني ولا مستند وراء القياس سوى النقل عن النبي صلعم والنقل عنه حجة
متبعة فيلزم ان مذهب الصحابي المستند الى النقل حجة متبعة واجيب عنه

فان ذلك يلزم الصحابي بالنسبة الى صحابي آخر فانه عدل عالم لا يقول في الشرع الا
عن مستند فيكون مذهبه حجة على الآخر وذلك خلاف الاجماع ويجري ذلك في
التابعين المجتهدين والائمة المجتهدين بعدهم فان كل واحد منهم عدل عالم لا يقول
في الشرع الا عن مستند فيكون مذهبه حجة على الغير وهو خلاف الاجماع لكن ولو
كان مستند مذهب الصحابي قول النبي لكانت الحجة قول النبي عليه السلام لا مذهب الصحابي
ثم لو تعارض قياسان احدهما موافق لمذهب الصحابي دون الآخر فالمختار
انه للمجتهد ان يرجح الموافق على الآخر لمذهب الصحابي ان غلب على ظنه الترجيح
مسألة ——— الاستحسان قال به الحنفية الى آخر اقول
الاستحسان استفعال مأخوذ من الحسن الذي يطلق على موافقة الغرض وعلى ما
لا حرج في فعله وعلى ما امر الشارع بالثناء على فاعله كما سبق في مسألة الحسن والقبح
وليس شيء من ذلك محل النزاع فان استحسان الشيء لكونه موافقا لغرض الشخص
وشهوته لم يصلح مدركا للاحكام الشرعية اذ الشيء قد يكون موافقا لغرض شخص
وشهوته ومخالفا لغرض غيره وبناء احكام الشرع على الاغراض والشهوات
وهوسات النفوس لا يكون باجماع المسلمين الا ان يرد به الشرع ومعلوم انه لم يرد
واما حكم ما لا حرج في فعله فهو مستفاد من النصوص الدالة على رفع الحرج في الدين
لا من استحساننا اياه واما حكم ما امر الشارع بالثناء على فاعله كفعل الواجبات
والمندوبات فهو مستفاد من النصوص ومعقولها لا من استحساننا اياه فلا نزاع
في شيء من ذلك لكن الاستحسان مختلف فيه فقيل انه عبارة عن دليل
ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه ولا يقدر على ابرازه واظهاره قلنا
الذي ينقدح في نفس المجتهد ان شك في كونه دليلا صحيحا او فاسدا فهو مردود
بالاجماع وان تحقق كونه دليلا صحيحا فهو معمول به اتفاقا مع انه لا يقدر
على التعبير عنه لا يدرى انه وهم وخيال او تحقيق فلا بد من اظهاره ليعتبر
بادلة الشرع فيعرف انه صحيح او فاسد فالحكم بما لا يدرى ما هو من اين يعلم جوازه
انه من العقل او نقل او شرع متواتر او آحاد ولا وجه لدعوى شيء من ذلك وقيل
انه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه وحاصل ذلك راجع

الى ترك القياس في بعض الصور لدليل راجح عليه ولا نزاع فيه فلذلك قال
الكرخي الاستحسان هو العدول عن الحكم في مسألة الى خلاف نظيرها لدليل اقوى
مثل قول القائل مالي صدقة او لله علي ان اتصدق بمالي فان القياس يقتضي
التصدق بكل ما يسمى مالا ولكن استحسن ابو حنيفة التخصيص بمال الزكوة
لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولم يرد الا مال الزكوة وحاصل ذلك
راجع الى العمل بالدليل الراجح ولا نزاع فيه ويدخل في ذلك العدول عن حكم العموم
الى مقابله للدليل المخصص والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله
للدليل الناسخ وليس ذلك باستحسان عند الحنفية وقال ابو الحسين البصري
الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه
هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول فقال غير شامل شمول الالفاظ
لئلا يرد عليه العدول عن العموم الى القياس فان العموم لفظ شامل وقال
وهو في حكم الطارئ احترازا عن قولهم تركنا الاستحسان بالقياس فانه ليس
باستحسان من حيث ان القياس الذي ترك به الاستحسان ليس في حكم الطارئ
بل هو الاصل وذلك كما لو قرأ القارئ آية سجدة في آخر سورة فالاستحسان
ان يسجد لها ولا يجزئ الركوع ومقتضى القياس ان يجزئ بالركوع فانهم قالوا
بالعدول ههنا عن الاستحسان الى القياس وحاصل ذلك يرجع الى تفسير الاستحسان
بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارئ عليه اقوى منه ولا نزاع
في صحة الاحتجاج به وينفي النزاع في التسمية ولا حاصل له وقيل الاستحسان هو
العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس وذلك كاستحسان الاباحة
دخول الحمام من غير تقدير عوضه قلنا مستند ذلك اما جريانه في زمان النبي صلى الله
عليه وسلم مع علمه به وتقريره عليه لاجل المشقة في تقدير الماء المصروف من يد السقاء والمصبوب
في الحمام وتقدير مدة المقام والمشقة سبب الرخصة او جريان ذلك في زمن الائمة
المجتهدين مع علمهم به من غير نكير منهم فيكون كالحجة عليه او بقوله شرب
الماء من السقاء مباح واذا اتلف الماء ما ده فعليه ثمن المثل او قرينة
حاله تدل على طلب العوض فيبنى على صور من صور الحل بالقرينة فالحاصل

ان الاستحسان بالتفسير المذكور ان رجع الى دليل من ادلة الشرع فهو مقبول
بلا خلاف وان كان من غيرها فلا دليل يدل عليه فوجب تركه حجة القائلين
بالاستحسان قوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم امر باتباع احسن ما
انزل ولولا انه حجة لما كان كذلك قلنا اتباع احسن ما انزل الينا هو اتباع
الادلة المعلومه فبينوا ان ما صرتم اليه منزل فضلا عن ان يكون من احسنه ولو
سلم فالمراد منه اتباع الاظهر والاولى ونحن لا ننازع في ذلك الشبهة الاخرى قوله عم
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن قلنا المراد به ما راه جميع المسلمين او احادهم
فان اراد الجميع فهو صحيح اذ الامة لا تجتمع على حسن شيء الا عن دليل والاجماع
حجة وان اراد الاحاد لزم ان استحسان احاد العوام يكون حجة وهو خلاف
الاجماع سيمى الاول قال المصالح المرسلة تقدم مثال احى اقول
وقد تقدم في اقسام الوصف المناسب ان المصلحة بالانقسام الى الشهادة الشرع
تنقسم الى ما شهد لها الشرع بالاعتبار والى ما شهد لها بالالغاء والابطال
والى ما لم يشهد لها بالاعتبار ولا بالالغاء والابطال والان الكلام في هذا القسم
الثالث وهو المسمى بالمصلحة المرسلة وقد يعبر عنه بالمناسب المرسل وقد اختلفوا
في جواز التمسك بالمصالح المرسلة فمنعه الجمهور وهو المختار ونقل عن مالك
جوازه لنا انه لا دليل على جواز التمسك بالمصالح المرسلة فوجب رده فان قلت
قد شهد الشرع باعتبار بعض المصالح بعض المصالح المرسلة فيقاس عليها قلنا
وقد شهد الشرع بالغاء بعض المصالح فيلحق المصلحة المرسلة قياسا عليه وليس احد
القياسين اولى من الاخر واحتج من جوز التمسك بها بانها لو لم تعتبر لادى
ذلك الى خلو وقائع عن الحكم فيها ضرورية كلية قطعية وذلك كما لو علم
من انه لو تترس الكفار بجماعة من اسارى المسلمين ولو كففنا عنهم لصدمونا
واستولوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس وقتلناهم
اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا مع انه لزم قتل مسلم لا ذنب له
فهذا القتل في هذه الواقعة من المصلحة الضرورية الكلية القطعية ولم يوجد
من الشرع اعتبارها ولا الغاؤها قلنا لا نسلم ان خلو الوقائع الكلية

عن

عن الحكم ممتنع ولئن سلمنا امتناع خلوها عنه فلا نسلم ان طريق استفادة
احكامها منحصر في اعتبار المصالح المرسلة فان العمومات والاقيسة تستقل
بافادة احكامها وهذا هو المراد بقوله بعد تسليم انها لا تخلو العمومات
والاقيسة باخذها في افادة احكامها والله اعلم قال ——
الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي الخ
اقول —— الاجتهاد في اللغة عبارة عن بذل المجهود واستفراغ
الوسع في فعل من الافعال ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة فلهذا يقال اجتهد
في حمل حجر ثقيل ولا يقال اجتهد في حمل حبة خردل واما في اصطلاح
الفقهاء فهو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فقال استفراغ
الفقيه الوسع ليخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في امر من الامور فانه لا يسمى
اجتهادا في عرف الفقهاء وقال لتحصيل ظن بحكم شرعي ليخرج استفراغ الوسع
لتحصيل القطع ويخرج استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالمعقولات و
المحسوسات والمراد بالفقيه هو المتصف بالفقه المتقدم تفسيره في اول
الكتاب ولا بد للاجتهاد من المجتهد والمجتهد فيه اما المجتهد فهو المتصف
بصفة الاجتهاد ويشترط ان يكون عالما بمدارك الاحكام الشرعية التي يقصد
الاجتهاد فيها عارفا بجهات دلالاتها على مدلولاتها وكيفية استنباط الاحكام
منها وطرق اثباتها واختلاف مراتبها في القوة والضعف قادرا على تقريرها
ودفع الاعتراضات الواردة عليها واثبات ذلك يتوقف على امور منها انه قد
تقدم ان العلم بكون الكتاب والسنة مدركا للاحكام ودالا عليها
يتوقف على معرفة الله تعالى وصفاته وصدق رسوله فيما جاء به فلا بد وان يعلم
المجتهد وجود الله تعالى وما يجب له من الصفات ويستحقه من الكمالات وما
يجوز له وما يستحيل عليه ويتنزه عنه وان يكون مصدقا بالرسول وما جاء به
من الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات والايات الباهرة
ليكون فيما يسند اليه من الاقوال والاحكام متمكنا محققا ولا يجب ان يكون
عارفا بدقائق علم الكلام متبحرا فيه كالمشاهير من المتكلمين بل ان يكون عارفا

اذ المقصود هو الاعتقاد الجازم فاما معرفته بطريق الكلام والادلة المحررة المفصلة على مجاري عادة العلماء المتبحرين في هذا الفن فلا تشترط ومنها ان يعرف اللغة والنحو لان الادلة اللفظية من الكتاب والسنة واقوال اهل الحل والعقد عربية فلا بد وان يعرف من اللغة والنحو القدر الذي به تفهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ومنطوقه ومفهومه والى غير ذلك ومنها ان يعرف الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك في ايات واحاديث مخصوصة ولا يشترط ان يكون جميع ذلك على حفظه بل كل واقعة يفتي فيها بآية او حديث يعرف ان ذلك الحديث وتلك الاية ليس من جملة المنسوخ ولا يشترط ان يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالقصص والمواعظ بل الشرط معرفة القدر الذي يتعلق بالاحكام وذلك من الكتاب مقدار خمسمائة اية ومن السنة وان كان كثيرا زائدا على الوف ولكنه محصور مضبوط في الكتب ويشترط في ذلك معرفة الرواة ليميز الصحيح من الفاسد والمقبول عن المردود ومعرفة طرق الجرح والتعديل ومنها ان يعرف مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع ولا يشترط ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتي فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليس مخالفا للاجماع اما بان يعلم انه موافق مذهب عالم من العلماء او يعلم ان تلك الواقعة حادثة في عصره لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض ومنها ان يعرف من المنطق القدر الذي يعرف به شرائط انتاج الدليل ليميز بين صحيحه وفاسده ومن شرط المجتهد ان يكون عدلا ثقة ولكن شرط العدالة انما هو لجواز الاعتماد على فتواه اذ الفاسق لا تقبل فتواه اما اذا كان هو عالما في نفسه فله ان يجتهد لنفسه ويأخذ باجتهاد نفسه فالعدالة شرط قبول الفتوى لا شرط صحة الاجتهاد واما المجتهد فيه فهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي احترزنا بالشرعي عن العقليات في مسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قطعي عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وكل ما اتفقت عليه الامة من جليات الشرع فان دليلها قطعي والمخطي في ذلك مخطي اثم والمسائل الاجتهادية لا يعد المخطي باجتهاده اثما كما سيأتي في مسئلة اختلفوا في

تحرى

تجزي الاجتهاد الاخر اذا كان الشخص عارفا بما يتوقف عليه الاجتهاد في بعض المسائل الاجتهادية دون البعض فهل له الاجتهاد في ذلك البعض ام لا بد وان يكون عارفا بما يتوقف عليه الاجتهاد في جميع المسائل ولا يتجزى منصب الاجتهاد اختلف في ذلك اثباتا ونفيا احتج المثبت بانه لو لم يتجز منصب الاجتهاد لعلم كل مجتهد جميع المسائل الاجتهادية وقد سئل مالك رحمه الله عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري ولا شك في انه كان متصفا بمنصب الاجتهاد واجيب بان ذلك اما لتعارض الادلة عنده واما للعجز عن المبالغة في الحال لا لانه كان عاجزا عن الجواب مطلقا قالوا اذا اطلع الشخص على امارات مسئلة وما يتعلق بالاجتهاد فيها فلا فرق بينه وبين المجتهد المطلق بالنسبة الى تلك المسئلة فان من عرف طرق النظر القياسي فله ان يفتي في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في علم الحديث ومن ينظر في مسئلة المشتركة يكفيه ان يكون فقيه النفس عارفا باصول علم الفرائض ومعانيه وان لم يعرف الاحاديث التي وردت في مسئلة تحريم المسكرات ومسئلة النكاح بلا ولي واجيب بانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بحكم المسئلة المفروضة فيظن بكونه قاصرا عن الاجتهاد فيها على انه المجتهد المطلق فانه متصف بالاجتهاد مطلقا واحتج النافي على ذلك بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض ومع هذا الجواز يكون قاصرا عن الاجتهاد فيه واجيب بان الفرض انه علم ما يتوقف عليه الاجتهاد في الحكم المفروض فهو حاصل في حقه اما باستفادته من المجتهد المطلق وحصل له بعد تحرير الامارات المتعلقة بكل فن بالكل مسئلة وتبيين ما هو مختص منها بذلك الفن او بتلك المسئلة فان عرف ما ورد من الايات والاحاديث والاجماع والقياس في فن الفرائض بعد ان حررها الائمة ودونوها في كتبهم جاز له الاجتهاد في مسائل الفرائض والافتاء فيها وان لم يعرف الايات والاحاديث المتعلقة بباب الاجارة والنكاح ومن ذلك مسئلة المختار انه عليه السلام كان متعبدا بالاجتهاد الاخر اختلفوا في ان الرسول عليه السلام هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه فذهب احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف الى انه عليه السلام كان متعبدا به وجوز الشافعي في رسالته وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم انه لم

يكن متعبدًا به ومنهم من قال كان له ان يجتهد في الفروع واما في احكام الدين فلا ومنهم
من توقف والمختار انه كان متعبدًا به والدليل عليه السمع والعقل اما السمع
فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطا وذلك لا
يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد وقوله تعالى وشاورهم في الامر
والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي وقوله تعالى
معاتبا لرسوله عليه السلام في اطلاق اسارى بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في
الارض والعتاب انما يكون فيما قضى فيه بالاجتهاد لا بالوحي وقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بالاعتبار لذوي الابصار والنبي عليه السلام اجلهم في ذلك فكان داخلا
تحت هذا العموم وهو دليل التعبد بالاجتهاد والقياس على ما سبق تقريره وايضا
قال الرسول عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولما سقتم
ذلك فيما كان بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد وقوله عليه السلام العلماء ورثة الانبياء يوجب
ان يثبت له درجة الاجتهاد لئلا يتوهم منه اذ لو ثبت لهم اشيا لم يكونوا ورثة
منه ذلك واستدل ايضا ابو يوسف القاضي بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق
لتحكم بين الناس بما اراك الله وقرر الفارسي على ذلك وقال قوله تعالى اراك ههنا
لا يستقيم ان يكون لاراءة العين لاستحالته في الاحكام ولا يستقيم ان يكون
بمعنى الاعلام لوجود ذكر المفعول الثالث عند ذكر الثاني فان المفعول الثاني
لا بد وان يكون في تقدير المذكور ههنا ليتم الصلة لان المعنى بما اراكه الله ولما
لم يذكر المفعول الثالث علمنا انه ليس بمعنى الاعلام فوجب ان يكون بمعنى جعله
الله لك رايا وهو المقصود واجيب بانه بمعنى الاعلام وما مصدرية فلا ضمير
وحذف المفعولان وذلك جائز واما دليل العقل وهو انه عليه السلام اذا غلب على
ظنه كون الحكم في الاصل معللا بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة
اخرى فلا بد وان يظن ان حكم الله تعالى في الفرع مثل حكمه في الاصل وترجيح
الراجح على المرجوح من مقتضيات بداية العقول فيجب ان يجب عليه العمل بالقياس
واستدل ايضا بان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لظهوره وزيادة المشقة
سبب لزيادة الثواب لقوله عليه السلام لعائشة ثوابك على قدر مشقتك وقوله عليه السلام

افضل

افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عليه السلام بالاجتهاد مع ان
امته عملوا به لزم ان يكون امته افضل منه في هذا الباب وهو غير جائز واجيب
عن ذلك بان سقوط العمل بالاجتهاد عنه انما كان لدرجة اعلى منه وذلك لان
استدراك الاحكام بجهة الوحي احسن منصبا واعلى درجة من الاجتهاد مع انه
لو كان كما ذكرتم لزم ان الرسول عليه السلام لا يعمل بالاجتهاد لانه افضل واجيب عن
الاول بان الوحي وان كان اعلى درجة من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في
استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان هذا نوعا
مفردا من الفضيلة لم يخل الرسول عليه السلام عنه بالكلية وعن الثاني ان ذلك
غير ممكن لان العمل بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول واذا كان
كذلك تعذر العمل في كل الشرع بالاجتهاد قالوا ما ذكرتم معارض بقوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والاجتهاد ليس من الوحي واجيب بان
الظاهر ان المراد من هذه الاية رد قول الكفار فيما قالوه في القرآن من انه
افتراه ولو سلم ان المراد انه لا ينطق الا عن وحي ولكن لم قلتم ان الاجتهاد
نطق ولو سلم ان الاجتهاد نطق ولكن لم قلتم انه ليس بوحي فانه عليه السلام اذا تعبد
بالاجتهاد بالوحي بان قيل له مهما ظننت باجتهادك حكما فهو حكم الشرع
فنطقه بذلك يكون عن وحي لا عن هوى قالوا لو كان النبي متعبدا بالاجتهاد
لجاز مخالفة اجتهاده لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد ولكن لم يجز
مخالفته فلا يكون متعبدًا به واجيب بانه لا نسلم بان جواز المخالفة من لوازم
احكام الاجتهاد فانه لا يجوز مخالفة اجتهاد النبي عليه السلام كما انه لا يجوز مخالفة الاجماع
عن الاجتهاد اذ اجتهاد النبي عليه السلام لا يتقاصر عن اجماع الامة الذين ثبت عصمتهم
بقوله عليه السلام [illegible] قالوا لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تاخر في
الجواب اذا سئل عن حكم واقعة بل كان يجيب في الحال باجتهاده ولكنه قد تاخر
وتوقف الى نزول الوحي في كثير من الوقائع فعلمنا انه ما كان متعبدا بالاجتهاد
قلنا انما تاخر في الجواب لجواز نزول الوحي لان الاجتهاد في حكم مشروط بعدم
وجدان النص عليه فتوقف النبي عليه السلام الى ان ييأس من النص او توقف لاستفراغ

الوسع في الاجتهاد فانه ذنب لان الاجتهاد غير مقتضى الشرع قالوا الاجتهاد
لا يفيد غير الظن والنبي صلعم كان قادرا على تلقي الاحكام من الوحي القاطع والقادر
على تحصيل اليقين يحرم عليه المصير الى الظن كالمعاين للقبلة فانه لا يكون له ان
يغمض عينيه ويجتهد فيها قلنا لا يحصل له اليقين والعلم الا بعد نزول الوحي
واما قبل نزوله فكان الحكم بالاجتهاد كالحكم بالشهادة فان الاجماع منعقد على
انه صلعم كان متعبدا بالحكم بقول الشهود المفيد للظن مع امكان نزول الوحي في ذلك الى
نزول الوحي الدال الى ايقنه فلو لم يجز المصير الى الظن مع امكان حصول اليقين لما جاز
له في صور الشهادة فان قيل مسلم الجبار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنا وقالثها
الوقف والرابعة الوقف فيمن حضره الى الاخر اول اتفق الكل على جواز
الاجتهاد بعد الرسول علم واختلفوا في جواز الاجتهاد لمن عاصره فجوزه قوم ومنعه قوم
وقال قوم يجوز للقضاة والولاة في غيبته لا في حضرته ومن المجوزين من قال يجوز باذن
الرسول علم ومنهم من قال بسكوته لكن في ذلك ثم اختلف المجوزون في وقوعه فمنهم من قال
لم يقع مطلقا ومنهم من قال يعلم وقوعه مطلقا ومنهم من قال بالوقف مطلقا ومنهم
من فصل وقال بالوقف فيمن حضر النبي علم دون من غاب عنه والمختار ان ذلك جائز
مطلقا وانه ما وقع مع حضور الرسول وغيبته ظنا لا قطعا اما الجواز فلانا لو فرضنا
ان الشارع جوز الاجتهاد للعمل بموجب غلبة ظنهم لا يلزم من ذلك محال لذاته سواء كان
في عصر الرسول علم او في عصر آخر والمعنى بالجواز العقلي سوى ذلك واما الوقوع في حضرة
الرسول علم فيدل عليه قول ابي بكر رض في حق ابي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين
فاخذ سلبه غيره لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك
سلبه فقال النبي علم صدق فصدقه الرسول في فتواه وذلك ما كان الا بالاجتهاد والرأي
وايضا روي عن الرسول علم انه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي
ذراريهم فقال الرسول علم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة
وايضا روي عنه علم انه امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر ان يحكما بين خصمين وقال
ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة واما الوقوع في غيبة
الرسول فيدل عليه قصة معاذ وعتاب بن اسيد حين بعثهما قاضيين الى اليمن واحد

المعترض

المعترض بان معاصر النبي صلعم كان يقدر على معرفة الاحكام بالرجوع الى الرسول وبالنص
المقطوع بها والقدرة على العلم يمنع الاجتهاد الذي لا يفيد الا الظن ولا يؤمن فيه الخطأ
قلنا مانع الاجتهاد انما هو حصول العلم بالحكم لا القدرة على تحصيل العلم به فاما قبل
الحصول فتحصيل العلم به من تحصيل العلم به دون الاجتهاد المفيد للظن بدليل
حكم النبي علم بقول الشهود المفيد للظن حتى قال انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم
الحن بحجته من البعض ح انه كان يستفاد غالبا ترك الحكم الى نزول الوحي الصريح في كل
واقعة ولا يحتاج الى رجم الظن وخوف الخطأ وايضا فانه جاز لمعاصر الرسول علم الى
الحكم بخبر الآحاد مع انه كان قادرا على الرجوع الى الرسول وتحصيل العلم منه قالوا لو
كانت الصحابة يرجعون الى الرسول عند وقوع الحوادث فلو جاز لهم الاجتهاد
لا رجعوا اليه فلما صح انهم رجعوا ثانيا الى الرسول فان الدليل على منعهم
من الرجوع الى الاجتهاد فانه يجوز ان يكون رجوعهم الى الرسول فيما لم يظهر
لهم فيه وجه الاجتهاد ولئن ظهر عن القادر على التوصل الى المقصود باحد
الطريقين لا يمتنع عليه العدول الى الطريق الآخر فان كل واحد من الاجتهاد والرجوع
الى الرسول طريق يتوصل به الى المقصود والطالب مخير بين الامرين فان قيل
الاجماع على ان المصيب في العقليات واحد وان النافي لملة الاسلام مخطئ اثم كافر
اجتهد او لم يجتهد الى حين اعلم ان العقليات عبارة عما يصح للعاقل درك حقيقته
بنظر العقل من غير ورود السمع ويدخل في ذلك حدوث العالم واثبات المحدث له
وصفاته الواجبة والجائزة والصفات المستحيلة عليه وبعثة الرسول وتصديقهم
بالمعجزات وجواز الرؤية وخلق الاعمال وارادة الكائنات وجميع ما الكلام فيه مع
المعتزلة والخوارج والروافض فهذه المسائل الحق فيها واحد والمصيب واحد
فمن اخطأ الحق فيها فهو آثم فان اخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فهو كافر
وان اخطأ فيما لم يمنعه من معرفة الله وتصديق رسوله علم كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن
وارادة الكائنات وامثالها فهو آثم من حيث انه عدل عن الحق وهو مخطئ
من حيث انه اخطأ الحق المتعين ومبتدع من حيث انه قال قولا مخالفا لما هو
المشهور من السلف ولكن لا يحكم بتكفيره اذ هو مصدق لله ورسوله وقال

الحاجط وزاد على ذلك فقال مجتهد في العمليات مصيب كما في مسائل الفروع
فهو ان عني بذلك ان ما اعتقده المجتهد فهو على ما هو عليه في نفس الامر فذلك باطل
قطعا اذ يلزم منه ان يكون حدوث العالم وقدمه حقا في نفس الامر اذا اعتقد واحد
حدوثه واخر قدمه لمقتضى اجتهادهما وكذلك يلزم ان يكون اثبات الصانع ونفيه حقا
وتصديق الرسول وتكذيبه الى غير ذلك من التناقض ومعلوم ان مثل هذه الاوصاف
امور ذاتية لا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها بخلاف الاحكام الفروعية فانها امور
وضعية يجوز ان يكون الشيء حراما على زيد حلالا لعمرو اذا وضع كذلك وان اراد بذلك
ان المجتهد قد ادى ما كلف به من بذل المجهود في طلب الحق وعجز عنه فيكون معذورا في
المخالفة غير اثم فهو مذهب الجاحظ وهو باطل بالاجماع والنص اما الاجماع فهو ان الامة
من السلف قبل ظهور المخالف اتفقوا على قتال الكفار وانهم من اهل النار وما جوروهم
ودعوهم على اعتقاداتهم وكانوا معذورين في ذلك غير اثمين لما ساغ ذلك من الامة
المعصومين عن الخطا ونحن كما نعلم بالضرورة ان الرسول عليه السلام امر بالصلوة والزكوة
نعلم بالضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان به واتباعه وذمهم على اصرارهم
على عقائدهم ولذلك قاتلهم وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ منهم ويقتله ونعلم
قطعا ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر مقلدة اعتقدوا دين ابائهم تقليدا
ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه واما ما يدل على ذلك من ظواهر النصوص فقوله تعالى
وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم وقوله تعالى ان هم الا يظنون وقوله ويحسبون انهم على شيء
الا انهم هم الكاذبون الى غير ذلك من الظواهر الواردة في الكتاب والسنة على ذم
الكفار على اعتقاداتهم مما لا يحصر واجيب بانا لا نسلم ان هذه الايات وامثالها
يدل على ذم من نظر وبذل مجهوده وعجز عن ادراك الحق بل هي مخصصة بذم الكافر
المعاند لكفره وان الكفر في اللغة هو الستر ومعنى الستر لا يتحقق الا في المعاند
الذي عرف الدليل ثم انكره او في حق المقلد المقصر الذي يعرف من نفسه انه لا
يعرف الدليل على الشيء ثم يقول به فاما العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب
وعجز فلا يكون ساترا لشيء ظهر عنده فلا يكون كافرا فان الكافر في عرف الشرع
حقيقة في من لم يؤمن بالله ورسوله فحمل لفظ الشرع على عرفه اولى من حمله على العرف

اللغوي

اللغوي والاصل عدم التخصيص في هذه الايات قالوا تكليف الكفار باعتقاد نقيض
معتقدهم الذي ادى اليه اجتهادهم بعد المبالغة فيه تكليف بما لا يطاق وهو ممتنع
عقلا وسمعا اما العقل فهو ان الله تعالى رؤوف بعباده رحيم كريم فلا يليق به تعذيبهم
على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعا عن المجتهدين في الاحكام الشرعية
مع اختلاف اعتقاداتهم فيها بناء على اجتهاداتهم المؤدية اليها واما السمع فقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها واجيب بان الله تعالى كلفهم الاسلام وهو من الامور الممكنة
المعتادة للناس المعتادة وليس من المستحيل في شيء اذ الوصول الى معرفة
الحق ممكن بالدلائل المنصوبة عليه ووجود العقل الهادي فان الله تعالى اقدرهم
عليه بما زودهم من العقل الهادي وبنصب وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات
الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق لاحد على الله حجة
بعد الرسل مسئلة القطع انه لا اثم على المجتهدين في حكم شرعي اجتهادي
وذهب بشر المريسي وابو بكر الاصم ونفاة القياس بان اثم المخطي وقالوا
ما من واقعة الا ولله تعالى فيها حكم معين وعليه دليل قاطع فمن اخطاه فهو اثم
غير كافر ولا فاسق لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر في مسائل
الفقه الشائع فيما بينهم من غير نكير ولا تاثيم لمعين ولا لمبهم فانهم اختلفوا في مسئلة
الجد والاخوة ومسئلة العول ومسئلة الحرام وفي غير ذلك من مسائل الفرائض وغيرها
وكانوا يتشاورون ويتفرقون لا يعترض بعضهم على بعض ولا يمنع من افتاء العامة
ولا يمنع العامة من تقليده ولا يمنع من الحكم بالاجتهاد واستمروا على ذلك
الى انقراض عصرهم ولم يصدر عن احد منهم نكير ولا تاثيم لاحد على سبيل التعيين
ولا على سبيل الابهام ويتواتر ذلك تواترا لا شك فيه والقطع بانه لو كان دليل في
المسائل التي اختلفوا فيها وكان يأثم المخطي فيه لقضت العادة بذكر ذلك الدليل
وتاثيم المخطي فيه وتشديد النكير عليه كما شددوا النكير على الخوارج وعلى مانعي
الزكوة وعلى منكر وجوب الصلوة والصوم وتحريم السرقة والزنا والقتل لما كان
فيها ادلة قاطعة ومن ذلك انه لا اثم على المجتهد في المسئلة الاجتهادية والا فيها
ابن عباس الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وقال

انضمام شى الى ما علمناه بالعلة ان الذى احصى رمل عالج عددا لم يحصل فى حال واحد
نصفا او نصفا وقلنا هذان الصنفان ... الا ان موضع التشبيه والمعنى
ذلك من التشبيه المذكور فى القياس سلمنا عدم نقل النكير منهم ولكن لا يلزم من
عدم نقل النكير عدم النكير فانه يحتمل انهم انكروا وما نقل الينا واضمروا
الانكار تقية وخوفا من ثوران فتنة وهرج واجيب عن الاول بان ما نقل من الانكار
نقل احاد فلا يعارض ما تواتر الينا من توطئة الصحابة بعضهم بعضا وتسليمهم لكل مجتهد
ان يحكم ويفتى ولكل عامى ان يقلد من شاء وعن الثانى بانه خلاف مقتضى العادة
فانه لو وجد الانكار لتوفر الدواعى على نقله واستحال فى العادة كتمانه كما نقل عنهم
الانكار على الخوارج ومانعى الزكوة وغير ذلك ومن ذلك يعرف انهم ما كانوا يضمرون
الانكار تقية ولا يخافون ثوران فتنة والا لما انكروا قتال مانعى الزكوة وما جرى
منهم ومن الخوارج مسئلة المسئلة التى لا قاطع فيها قال القاضى والجبائى
الى الحق ... كل واقعة وقعت مما ... فيها نص ولا ما
لم يرد فيها نص اختلفوا فى انه هل لله تعالى فيها حكم معين فقال قوم ليس لله فيها
حكم معين بل الحكم فيها تبع لظن المجتهد فحكم الله فى حق كل مجتهد ما غلب على ظنه
وادى اليه اجتهاده وكل مجتهد مصيب وبه قال القاضى ابو بكر والجبائى وابنه
وابو الهذيل ... من المتكلمين ... وهؤلاء منهم من قال انه
وان لم يكن لله فى الواقعة حكم معين ولا نص لكن يوجد فيها ما لو حكم الله تعالى
بحكم فيها لم يحكم الا به وهو يسمى الطلب بالاشبه ومنهم من لم يقل بذلك وقال قوم
لله تعالى فيها حكم معين والمصيب واحد ولكنهم اختلفوا فى انه هل
عليه دليل ام لا فمنهم من قال لا دليل عليه وانما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه
بحكم الاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن لم يعثر عليه وخاب عنه اجر واحد
لاجل سعيه واجتهاده فى الطلب ومنهم من قال عليه دليل ثم اختلفوا فى
ان ذلك الدليل هل هو ظنى او قطعى فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى
انه ظنى فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطئ معذور
له اجر واحد لاجل سعيه وطلبه واختلفوا فى ان المجتهد هل هو مكلف باصابة ذلك

الدليل

الدليل فقيل لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان معذورا ماجورا
وقيل هو مكلف بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شئ اخر فهناك يتغير
التكليف ويصير مأمورا بان يعمل بمقتضى ظنه ويحط عنه الاثم تخفيفا وقال
بشر المريسى وابو بكر الاصم الدليل عليه قطعى والمخطئ فيه اثم كما فى ساير
القطعيات وقد سبق ذلك فى المسئلة المتقدمة ومنهم من قال الاثم محطوط
عن المخطئ لغموض الدليل وخفائه وهل ينقض قضاء القاضى فيه قال الاصم
ينقض وقال الباقون لا ينقض ونقل عن الائمة الاربعة انهم قالوا بالتخطئة
وقالوا بالتصويب واختلفت الرواية عنهم فى ذلك فهذا تفصيل المذاهب
فى كل واقعة لا نص فيها واما ان كان فيها نص واخطأه المجتهد فان قصر فى طلبه
فهو مخطئ اثم لتقصيره فى الطلب وان لم يقصر وبذل المجهود فى طلبه ولكن
لا يقدر على الوصول اليه اما لبعده لبعد المسافة او لاخفاء الراوى له وعدم تبليغه
اختلفوا انه هل يكون مخطئا فقال ... النص قبل ان يبلغه ليس حكما
فى حقه فقد يسمى مخطئا مجازا على معنى انه اخطأ ما لو بلغه لصار حكما فى حقه ولكنه
قبل البلوغ ليس حكما فى حقه فليس مخطئا حقيقة ودليله انه لو صلى رسول الله صلعم
الى بيت المقدس بعد ان امر الله جبرئيل ان ينزل عليه بتحويل القبلة فلا يكون رسول
الله صلعم مخطئا لان خطاب استقبال القبلة بعد لم يبلغه فلا يكون تحويل القبلة
حكما فى حقه قبل نزول جبرئيل فلا يكون مخطئا فى صلوته فلو نزل واخبر اهل
مسجد قبا يصلون الى بيت المقدس ولم يعلم بخروج اليهم رسول الله ولا نادى
من جهته فليسوا مخطئين اذ ذلك ليس حكما فى حقهم قبل بلوغه فلو بلغ ذلك
ابا بكر وعمر واستمر سكان مكة على استقبال بيت المقدس قبل بلوغ الخبر اليهم
ليسوا مخطئين لانهم ليسوا مقصرين ولذلك نقل عن ابن عمر كنا نخابر اربعين سنة
حتى روى لنا رافع بن خديج النهى عن المخابرة فليس ذلك خطأ منهم قبل البلوغ
لان الراوى غاب عنهم او قصر فى الرواية لهم ثم قال الغزالى اذا استحضرنا
فى مسئلة فيها نص بالمسئلة التى لا نص فيها لم نتصور خطأ المجتهد فى حكمها
وقال المولف فى المحصول انه مخطئ غير اثم وذكر الدليل على نفى التصويب بوجوه

بعض هذه المسائل التي لا نص فيها وقال لنا لا دليل على التصويب ولهذا قال علامة
وسوق غير معنى للاجماع معناه ان الاصل عدم التصويب الا ما دل عليه دليل
وانا صوب مجتهد عن معنى للاجماع عليه واما تصويب المجتهد المعين فبقي على العدم
الاصلي الى ظهور دليل عليه والاصل عدمه فلقائل ان يقول لا نسلم ان الاصل
عدم التصويب فان عدم التصويب مستلزم الاجتهاد بل هو ملزوم لان يكون لله تعالى
فيها حكم معين لان كل من قال بان لله فيها حكم معين قال بان كل مجتهد
مصيب والاصل عدم ذلك الحكم فيلزم ان يكون الاصل عدم عدم التصويب
لانه يلزم اصلية عدم اللازم اصلية عدم الملزوم وايضا لو كان الاصل عدم التصويب
فلا يخلو اما ان يكون مستلزما للتخطئة يلزم ان يكون الاصل التخطئة لان اصلية الملزوم
تستلزم اصلية اللازم وما قال احد بان الاصل التخطئة وان لم يكن مستلزما
للتخطئة فلا يلزم منه مدعى المؤلف فانه استدل بعدم التصويب على ان المجتهد
مخطئ عند الله تعالى قال ايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لاجتمع النقيضان لان استمرار
قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره لوجب الرجوع فيكون ظانا
عالما بشيء واحد معناه لو كان كل مجتهد مصيبا اجتمع النقيضان وهو محال فاصابة
كل مجتهد محال وانما قلنا يلزم من اصابة كل مجتهد اجتماع النقيضين لان استمرار قطع
المجتهد بان ما غلب على ظنه هو حكم الله تعالى في حقه مشروط ببقاء ظنه به وانما
قلنا ان استمرار القطع مشروط ببقاء ظنه لان الاجماع منعقد على انه لو ظن غير ما ظنه
اولا وجب عليه الرجوع من موجب الظن الاول الى موجب الظن الثاني فثبت
ان استمرار قطعه بان ما غلب على ظنه هو حكم الله تعالى في حقه مشروط ببقاء ظنه
وحينئذ يلزم ان يكون ظانا عالما بالشيء الواحد لان ما غلب على ظنه شيء واحد وهو
ظان به وقاطع به ويلزم من ذلك اجتماع النقيضين لان الظن احد جزئيه عدم العلم
فاذا اجتمع مع العلم يلزم منه اجتماع العلم مع عدم العلم وهو اجتماع النقيضين
وهذا توجيه ما ذكره المؤلف وهو في غاية الضعف لان متعلق العلم والظن ليس شيئا
واحدا فان علمه متعلق بوجوب العمل وظنه متعلق بما ادى اليه اجتهاده وبما ادى
اليه اجتهاده فهو غير وجوب العمل به مثلا اذا اجتهد في القبلة وادى اجتهاده

جهة فمتعلق ظنه انما هو كون تلك الجهة جهة القبلة ومتعلق العلم انما هو وجوب
التوجه الى تلك الجهة والتغاير بين المتعلقين ظاهر ومع تغاير المتعلقين فلا تناقض
قوله لا يقال الظن ينتفي بالعلم فلا تناقض لانا نقول نحن نقطع ببقاء الظن مع
العلم الذي هو وجوب العمل بما ادى اليه اجتهاده مشروط ببقاء ظنه ولانه لو انتفى
ظنه بالعلم لجاز ظن نقيض ما قطع به وهو كان يستحيل ظن نقيض ما قطع به مع
ذكره اي مع عدم الغفلة عنه وهذا لان الظن احد النقيضين مع القطع بالاخر
يوجب تجويز الشيء الواحد مقطوعا به غير مقطوع به وهذا فيه نظر لانه لا يلزم
من انتفاء الظن مع القطع به جواز ظن نقيضه ولكن ان يكون مراد المؤلف
انه لو انتفى الظن بالعلم لان يستحيل ظن النقيض مع ذكره الى حصول لان
التصور احد قسمي العلم ولكن لا يستحيل ان ظن الشيء مع تصوره قوله
فان قيل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل او
يحرم قطعا اي فان قيل ما ذكرتم من المحال لازم من القول باصابة كل مجتهد
ملزم اصحابنا القائلين بان المجتهد واحد فهو لازم عليهم ايضا لان الاجماع
منعقد على انه يجب على المجتهد اتباع ظنه فان غلب على ظنه الفعل فيجب عليه
الفعل قطعا فيجتمع الظن والقطع على فعل واحد ويلزم منه المحال المذكور
وان غلب على ظنه الترك يحرم عليه الفعل فيجتمع الظن والقطع على شيء واحد
ويلزم منه المحال قلنا الظن متعلق بان ما ادى اليه اجتهاده هو الحكم
المطلوب والعلم متعلق بتحريم مخالفة الظن فاختلف المتعلقان ومع
اختلاف المتعلقين فلا تناقض بين الظن والقطع وقوله فاذا تبدل الظن
زال شرط تحريم المخالفة جواب عن سؤال مقدر وهو انه لو اختلف المتعلقان
لم يختلف متعلق العلم بتبدل ظنه لكن يختلف لانه اذا تبدل ظنه الاول لم يحرم
مخالفته فاجاب بان ذلك انما كان لان استمرار ظنه الاول شرط تحريم مخالفته
فاذا تبدل الظن بعد اجتهاده زال شرط تحريم مخالفة الظن الاول وحرم
مخالفة الظن الثاني قوله فان قيل فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت
مدلوله الى فان قيل هذا الجواب مشترك الالزام لان على تقدير اصابة كل مجتهد ظن

لكل واحد متعلق يكون في ذلك الظن دليلا او على متعلق ثبوت مدلول ذلك الدليل
واختلفنا المتعلقان فلا تناقض وانما يحصل متعلق العلم بزوال الظن لانه استمر
الظن الاول بشرط ثبوت مدلوله اعني ثبوت الحكم ما دام زوال الظن بعين الاجتهاد
فان شرط ثبوت الحكم كالمتهم في زوال شرط تحريم المخالفة فلما كون الظن دليلا
على الحكم حكم ايضا فاذا ظنه المجتهد علم مجتمع الظن والعلم على شي واحد
معلوم المحال اذ لو جاز ظنه دون العلم به لجاز ان يكون المتعبد به غير ما ظنه
فلا يكون مصيبا فلا يكون كل مجتهد مصيبا فيلزم بطلان التقدير وهذا الجواب ضعيف
ايضا لما سبق ان متعلق الظن غير متعلق العلم سوا كان الكل مصيبا او المصيب واحد
فافهم وايضا اطلق لفظ الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر فيما بينهم ولم ينكر
بعضهم على بعض في هذا الاطلاق فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم
ليس الا واحد فمن ذلك ما روي عن علي وزيد وغيرهما انهم خطوا ابن عباس
في ترك العول وخطائم ابن عباس بالعول وقال من شا باهلته ان الله تعالى لم يجعل
في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث
ومن ذلك ما روي عنه انه قال الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل
ابا الاب ابا ومن ذلك ما روي عن ابي بكر رضه انه قال اقول في الكلالة برايي
فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان
ومن ذلك ما روي عن عمر انه حكم فقال رجل حضره هذا والله الحق فقال عمر ان عمر
لا يدري اصاب الحق لكنه لم يال جهدا وروي عنه انه قال للكاتب اكتب هذا ما
راى عمر فان يكن خطا فمنه وان يكن صوابا فمن الله والى غير ذلك من الاطلاقات
يدل على اجماعهم على خطا بعض المجتهدين واجيب بانه الاطلاق في وقوع الخطا
في بعض الاجتهاد حاصل لكن وقوعه انما يكون فيما اذا لم يكن المجتهد اهلا للاجتهاد وان
كان اهلا لكنه قصر في اجتهاده وانه يقصر لكنه خالف النص او الاجماع او القياس الجلي
او في مطلوبه دون ما وجب عليه من حكم الله واما ما لم يقم الاجتهاد ولم يوجد فيه
معارض مبطل فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطا
فيه واستدل ايضا على عدم اصابة كل مجتهد بان الاجماع منعقد على ان المجتهد

مكلف

مكلف بالاجتهاد فاجتهاده لا بد وان يكون مستندا الى دليل والا يلزم القول
في الشريعة بمجرد التشهي وهو باطل بالاجماع واذا كان الاجتهاد مستندا الى الدليل
فعند اختلاف المجتهدين في حكم واقعة ونص كل واحد منهما المناقضة للاخر
لا يخلو اما ان يكون دليل احدهما ارجح راجحا على دليل الاخر او مساويا
له فان كان راجحا تعين العمل به باجماع الامة على انه لا يجوز العمل بالاضعف
عند وجود الاقوى فمخالفه يكون مخطيا ان كان مساويا وحكم تساوي الدليلين
اما التساقط والرجوع الى دليل اخر او التخيير او الوقف فالحاكم او الاثبات
بنا على دليله يكون مخطيا واجيب بان الادلة الظنية ليست ادلة لذواتها بل
هي امارات كالامور الاضافية تختلف باختلاف احوال الاشخاص فرب امارة
مغلبة للظن بالنسبة الى شخص غير مغلبة بالنسبة الى غيره فمن اراد ركوب البحر
مثلا يظهر له امارات تغلب على ظنه السلامة وتلك الامارات بعينها لم تغلب
السلامة على ظن غيره فيجوز ان يظهر لاحد المجتهدين امارات تغلب على ظنه
تحريم شي ويظهر للاخر امارات اخرى تغلب على ظنه حل ذلك الشي بعينه
فكل واحد من الامارتين راجح ولكن بالنسبة الى صاحبها فلا يلزم الوقف
او التخيير في هذه الصورة وانما يلزم ذلك في حق شخص واحد اذا تساوت
في نظره الامارات المختلفتان واستدل ايضا باجماع الامة على شرع المناظرة
بين المجتهدين فلو كان كل مجتهد مصيبا فيما ذهب اليه لم يكن للمناظرة فايدة لان
كل واحد يعتقد ان ما صار اليه مخالفه حق وانه مصيب فيه وشرع المناظرة
في الاطلاع على ان ما صار اليه خصمه صواب او ليرده عنه فان كان الاول ففيه
تحصيل وان كان الثاني فقصد كل واحد ليرد صاحبه عما هو عليه مع اعتقاده
انه صواب يكون حراما واجيب بانه لا نسلم حصر فايدة المناظرة فيما ذكرتموه
فانها فايدة اخرى مثل الترجيح عند تعارض الادلة في نظر المجتهد فانه
اذا ناظر غيره يستعين بالمباحثة على معرفة الترجيح حتى يحكم بالنفي او
الاثبات او على معرفة التساوي حتى يحكم بالوقف او التخيير او يحصل له
بالمناظرة التمرن في الاجتهاد وتشحيذ الخاطر وتمرين المستعين على معرفة

المستفتي على معرفة طرق الاجتهاد وبذلك تعلم مسلكه ويحرك دواعيهم
الى نيل مرتبة الاجتهاد ويكون ذلك كالعازم على الطاعات والتي يعتبر في
القربات شرعا واستدل بان المجتهد حال اجتهاده اما ان لا يكون له مطلوب او يكون
فان لم يكن مطلوب فهو محال لان المجتهد طالب وطالب المطلوب بلا محال
وان كان له مطلوب فلا بد وان يكون متعينا في الوجود على وجود الطلب
فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب فمن اخطا ذلك الحكم فهو مخطئ قطعا
واجيب بانه لا نسلم ان المطلوب متعين في الوجود على الطلب اذا المطلوب
يتبع الطلب والمتبع متاخر لا محالة فان مطلوب كل مجتهد ما يغلب على ظنه
ويؤدي اليه اجتهاده وذلك متاخر عن الاجتهاد يحصل لكل واحد وان كان
مخالفا بالامارات التي ظهرت له واستدل ايضا بانه يلزم من القول باصابة كل مجتهد
حل الشيء وتحريمه معا وذلك فيما لو قال زوج مجتهد شافعي لزوجته المجتهدة الحنفية
انت بائن ثم قال راجعتك فانه بالنظر الى معتقد الزوج يحل له المراة وبالنظر
الى معتقد المراة من اتباع الرجعة يحرم عليها تسليم نفسها اليه وكذلك لو
زوج مجتهد امراة بغير ولي ثم زوجها بعده مجتهد اخر بولي فيلزم من صحة المذهبين
حل المراة للزوجين ولا يحل لها بالاجماع فيلزم حلها وحرمتها معا وذلك محال
والقول باصابة كل مجتهد محال واجيب بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في
لزوم المجتهد اتباع ظنه والعمل بموجب اجتهاده مخطئا في نفس الامر او مصيبا
فالقائل بان المصيب واحد قائل بان المراة يحل للزوج بناء على مذهبه ويحرم عليها
تسليم نفسها اليه على مذهبها فان كان هذا محالا فهو لازم عليهما فيما ذهبا اليه
فما هو جوابه فهو جواب خصمه وان لم يكن محالا فلا يرد على ما ذهب اليه خصمه
وان سلم فجوابه رفع هذه القضية الى حاكم البلد فان حكم بثبوت الرجعة للزوج
لزم المراة تقديم اجتهاد الحاكم على اجتهاد نفسها وحل لها مخالفة اجتهاد
نفسها اذ اجتهاد الحاكم اولى من اجتهادها ضرورة دفع الخصومات فان تعذر
من حاكم فعليها تحكيم عالم لتفتي نفسها فان لم يفعلا اثما وعصيا ان لو تركا
متنازعين ولا يتاتى ها هنا ما لا ساقط فيه فالساقط فيما يكون في حل الشيء وحرمته

بالنسبة الى شخص واحد من جهة واحدة في زمان واحد وههنا الحل بالنسبة
الى الرجل والحرمة بالنسبة الى المراة فلا تناقض والجواب عن الصورة الثانية
انه لا يسلم ان صدور النكاح اولا ممن يعتقد صحته فهو صحيح والنكاح الثاني باطل
لكونه نكاحا لزوج الغير وان صدر الاول ممن لا يعتقد صحته كان النكاح الاول
من الثاني فهو باطل والثاني صحيح للمصوبة قالوا لو كان المصيب واحدا
لتعين ان لله تعالى حكما معينا في كل واقعة فهو المطلوب ولا نعلم عين مقام
فمن ادى اليه اجتهاده فهو المصيب فقط فيلزم احد المحذورين وهو وجوب النقيض
او وجوب اتباع الخطا وكل واحد منهما منتف فيلزم انتفاء القول بان المصيب
واحد فقط بيان لزوم احد المحذورين هو ان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى
نقيض ذلك الحكم المعين فلا يخلو اما ان يبقى ذلك الحكم مطلوبا له او لا فان لم يبق سقط
عن هذا المجتهد فان بقي مطلوبا يلزم وجوب النقيض لان المجتهد حينئذ يكون مامورا
بهذا الحكم وهو مامور بنقيضه لان اجتهاده ادى اليه والعمل بالاجتهاد واجب
عليه فيلزم احد المحذورين وان سقط عنه ذلك الحكم المطلق يلزم وجوب
اتباع الخطا لانه يجب عليه اتباع اجتهاده والتقدير انه ادى اليه اجتهاده
خطا او هو نقيض حكم الشرع وليس فانا مقامه فيلزم المحذور الاخر
واما بيان انتفاء كل واحد منهما فان التكليف بالنقيض تكليف بما لا يطاق
وهو غير جائز والتكليف باتباع الخطا انه يسقط ما هو الحكم المطلوب
في نفس الامر تكليف بلا فائدة واجيب بان وجوب اتباع الخطا واقع ثابت
بدليل انه لو كان في الواقعة نص او اجماع ولم يطلع عليه المجتهد بعد ان ادى
اجتهاده الى نقيض مقتضاه فانه يجب عليه اتباع اجتهاده ومخالفة النص
او الاجماع وهو خطا فهذا الدليل لا نص فيه ولا اجماع اجدر بالخطا وهذا
الجواب ضعيف لان الخصم القائل باصابة كل مجتهد لم يقل بان حكم النص او
الاجماع قبل بلوغه الى المجتهد هو حكم الله في حقه بل قال ان حكم الله
في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وغلب على ظنه والاحكام بعده
تابعة لظن المجتهد فحكم اجتهاده الذي هو مخالف لحكم النص الذي لم يبلغ

لا يوصف بالخطأ ولو اطلق عليه الخطأ انما يكون بطريق الحقيقة واحتجوا ايضا
بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فان جعل الاقتداء بكل واحد من
الصحابة به اهتداء مع اختلافهم في الاحكام ولو كان احد المجتهدين مخطئا لم يكن الاقتداء
الاقتداء به اهتداء بل كان ضلالا والجواب انه اتى بما وجب عليه من التقليد
او اتباع الاجتهاد فعلى انه اهتدى لانه فعل ما وجب عليه من مجتهد ومقلد
مسألة تعادل الدليلين العقليين في نفس الامر يستحيل باتفاق العقلاء
لاستلزامهما التناقض وذلك لان الدليل العقلي يستلزم ان يكون
مدلوله مرتبا عليه فلو تعادل الدليلان كالدليل الدال على حدوث العالم والدال
على قدمه يلزم اجتماع مدلوليهما وهو اجتماع النقيضين وذلك محال فالتعادل
يكون محالا واما تعادل الامارات الظنية فاختلفوا في جواز تعادل الامارتين فذهب
الجمهور الى انه جائز خلافا لاحمد بن حنبل والكرخي لنا ان تعادلهما ليس ممتنعا
لذاته اذ لو فرض ذلك لم يلزم منه محال عقلا ولو امتنع لكان لدليل من خارج والاصل
عدم ذلك الدليل فثبت تعادل الامارتين غير ممتنع قالوا لو تعادلتا فاما ان يعمل
بكل واحدة منهما او يعمل باحدهما دون الاخرى اما على سبيل التعيين او على سبيل
التخيير او لا يعمل بواحد منهما والاول باطل لانه من الجمع بين النقيضين والثاني ايضا
باطل لانه تحكم اذ العمل باحدهما على التعيين ليس اولى من العمل بالاخرى مع التساوي
والثالث محال لما فيه من التخيير للمجتهد في المسائل الاجتهادية وذلك يؤدي الى ان يحكم
على شيء واحد بانه حرام لزيد حلال لعمرو او حرام اليوم حلال غدا والرابع باطل
اذ هو يؤدي الى العبث لانه يقول لا حلال ولا حرام وفي نفس الامر لا يخلو عن احدهما
والجواب عن الاول انا لا نسلم انه باطل فانه يجوز العمل بالامارتين في ان كل
واحد منهما يقتضي الاجزاء عن الناس حتى يتحقق الوقف لمن يتوقف فيها فقد عمل بمقتضى
كل واحد منهما ولا تناقض في ذلك وعن الثاني بانا لا نسلم انه باطل فانه يجوز
العمل باحدهما على سبيل التخيير اذ التخيير في الحكم مما ورد به الشرع كما في
خصال الكفارة وكما ان اخراج الحقاق وبنات اللبون من المائتين من الابل
بقوله عليه السلام في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فان اخرج اربع حقاق فقد

بها

عمل بالنص وان اخرج خمس بنات لبون فقد عمل بالنص وعن الثالث بانه لا امتناع
في ان يكون الشيء الواحد حراما لزيد وحلالا لعمرو فان وقوع ذلك في الشرع اكثر
من ان يحصى وكذلك الحكم بحرمة الشيء في اليوم وحله في الغد اذ وقع ذلك كثيرا
عند تغير الاجتهاد وعن الرابع بانه لا امتناع من ترك العمل بالامارتين والقول
بتساقطهما ولا كذب ولا تناقض في قول القائل هذا لا حلال ولا حرام بناء على
انه لم يظهر له دليل الحل او الحرمة وانما يلزم ذلك عند اعتقاد الامرين في نفس الامر
لا من ترك العمل بالامارتين مسألة لا يستقيم للمجتهد قولان متناقضان
في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد اعلم ان المجتهد اذا قال في المسألة قولان
احدهما بجوازها والاخر بعدم جوازها فلا يخلو اما ان يكون مراده بذلك
ان له قولين منقولين عن غيره واضافتهما الى نفسه باعتبار انه القائل في الحال او لا
يكون مراده ذلك فان كان الاول فلا يكون القولان له وانما ذكرهما لينبه
على الخلاف في المسألة وان كان الثاني فلا يخلو اما ان لا يكون القولان بمجرد دليل
او يكونا عن دليل فان كان الاول فهو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي
وهو غير جائز وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يترجح في ظنه احد دليلي القولين على
الاخر او تساويا فان ترجح فالقول المستفاد من الراجح هو المعول به اذ اعتقاده
لحكم الدليل المرجوح ممتنع فكانه قال في المسألة قولان احدهما وهو معمول به
عندي والاخر مرجوح متروك ثم ان بين الراجح بان يقول هذا القول اولى
او يفرع عليه دون الاخر تعين انه هو قوله المعتبر ويجوز التقليد فيه وان لم يبين
وجب التوقف والاعتقاد بانه لا يحكم بالرجوع وان تساوى الدليلان في ظنه فلا يخلو
اما ان يكون جازما بمدلول كل واحد منهما او مترددا فان كان جازما يلزم اجتماع
الجواز وعدم الجواز على شيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة وهو محال
وان كان مترددا فالتردد بين الشيئين لا يسمى قولين مختلفين لانه لا يستقيم
ان يكون للمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد اما اذا قال القولين في وقتين
احدهما بحل شيء والاخر بحرمته ولم يكن مراده النقل عن غيره فلا يخلو اما ان يعلم
التاريخ او لا يعلم فان لم يعلم التاريخ حكي عنه القولان ولا يحكم عليه بالرجوع الى احدهما

بعينه عن قال بالتخيير في الامارتين المتعادلتين فيهما نقول بالتخيير في الاخرى لانها
ثبتت ومن لم يقل بالتخيير يتوقف واما ان علم التاريخ فالظاهر ان القول الثاني رجوع
عن الاول وناسخ له وان نقل الاول قوله فليس الا بمعنى انه كان قولا له لا بمعنى انه
الان قوله ويعتقده ولذلك لو قال قولا بالتحريم في مسئلتين متناظرتين ثم قال قولا
بالحل في احدهما وعرفنا التاريخ ولم يظهر فرق بينهما فكما ان الظاهر ان القول
في تلك المسئلة رجوع عن القول الاول فيها فالظاهر انه رجع عن القول في نظيرها
واما ان ظهر فرق بينهما فلا يكون رجوعا عن القول الاول في نظيرها وان لم يعرف التاريخ
فحكمه كما تقدم بعينه وان قال قولا في مسئلة وسكت عن نظيرها ولم يظهر فرق
بينهما فالظاهر ان قوله في تلك المسئلة قوله في نظيرها وان ظهر فرق بينهما فلا
يكون كذلك ونقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني
ان مجموع ما قال الشافعي في المسئلة قولان ولم ينقل له فيها قولان نقطع بنية على الترجيح
انما هو في بضع عشر مسئلة واما فيما عدا ذلك فنبه على ترجيح احد القولين بقوله
اقول بهذا او هذا اولى او بالحق اشبه او بان فرع على احدهما دون الاخر فنعلم
ان الذي فرع عليه اقوى عنده واما قوله في بضع عشر منها قولان فيمكن حمله على معنى
ان يكون للعلماء فيها قولان وهو بعد محل النظر وانا ذكرتهما تنبيها للناظر في المسئلة
على الخلاف فيها واما على معنى ان يكون في المسئلة ما يقتضي ان يكون للعلماء فيها قولان
بان يكون فيها دليلان متعادلان يقتضي كل واحد منهما شيئا ولولا التعادل لقلت
به واما ان يقال فيها قولان اي بالقوة لا بالفعل كما يقال للخمر التي في الدن انها
مسكر والمراد به صلاحية الاسكار لا وقوعه وانا على معنى ان له فيها قولان
على التخيير عند تعادل الدليلين فاقول بهذا مرة وبالاخر اخرى واما على معنى
انه تقدم له فيها قولان وتأخر عنهما الا انه لا يكون له فيها قولان في الحال مسئلة
لا يجوز نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية لان الحاكم والمفتي عن ما يقتضيه لانه
لو جاز نقض حكمه من حيث تغير اجتهاده او بحكم غيره لامكن ان ينقض النقض الاول
بنقض ثان والثاني بثالث وهلم جرا مسلسلا ويلزم من ذلك اضطراب الاحكام
وعدم الوثوق بحكم الحاكم وتفوت مصلحة نصب الحاكم هذا اذا كان حكمه لم يخالف

امام

دليلا

دليلا قاطعا فاما اذا خالف دليلا قاطعا من نص او اجماع او قياس
جلي فيجوز نقضه ولو حكم المجتهد على خلاف اجتهاده ونفسه كان حكمه باطلا
ولو قلد اجتهاده فالمختار عند قوم انه خالف اجتهاده ونفسه فهو باطل اتفاقا
فلو تزوج مجتهد امراة بغير ولي بناء على اجتهاده ونفسه ثم تغير اجتهاده فالمختار
انها تحرم عليه وقيل بشرط ان لم يتصل بصحة نكاحه حكم الحاكم فيحرم عليه ويلزم
مفارقتها والا لكان مستديما للحل والاستمتاع بها على خلاف معتقده وهو خلاف
الاجماع واما اذا اتصل بصحة نكاحه قبل تغير اجتهاده حكم الحاكم فنقض الاجتهاد
الى ان يطرا الى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته وكذلك المقلد لو تزوج امراة
بغير ولي بتقليد الاجتهاد مجتهد ثم تغير اجتهاد مقلده فالمختار انها تحرم عليه
ويلزم مفارقتها كما اذا تغير اجتهاد متبوعه عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يجب
عليه التحول الى الجهة الاخرى ولو ان حكم مقلد بخلاف مذهب امامه جرى على الخلاف
في جواز تقليد المقلد غير امامه فان جوزنا تقليد غير امامه صح حكمه والا فلا
مسئلة اختلفوا في ان المجتهد قبل ان يجتهد في حكم المسئلة هل يجوز
له تقليد غيره من المجتهدين في حكمها ومذهب اكثر اصحابنا الى انه ممنوع من التقليد
ولا يجوز للعالم تقليد العالم الاخر سواء كان اعلم منه او لم يكن وقيل هو
ممنوع من التقليد فيما لا يخصه مما يفتي به دون ما يخصه وقيل ممنوع من التقليد
فيما يخصه ولا يفوت وقته اما لو خاف فوات وقته لو اشتغل بالاجتهاد لكان
معذورا فجاز له التقليد فيه وهو قول ابن سريج وقيل ممنوع من التقليد
الا ان يكون مقلده اعلم منه فيجوز له تقليده وهو قول محمد بن الحسن وقال الشافعي
في رسالته القديمة انه ممنوع من التقليد الا ان يكون مقلده صحابيا ارجح في نظره
من غيره فيجوز له تقليده وتقليده اولى من تقليد غيره من الصحابة فان استووا
في نظره في الفضيلة تخير في تقليد من شاء منهم وقيل يجوز له تقليد الصحابة والتابعين
دون من عداهم وقيل هو ممنوع من تقليد العالم مطلقا وبه قال احمد بن حنبل
واسحق بن راهويه وسفيان الثوري والمختار مذهب اكثر اصحابنا واما بعد ان
اجتهد وغلب على ظنه حكم فهو ممنوع من تقليد مخالفه بالاتفاق لنا ان جواز التقليد

حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدم ذلك الدليل فمن ادعاه فعليه
الى بيانه وهذا الكلام ضعيف فالجواب فانه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وانما
جوز التقليد في حق العامي لانه عاجز عن التوصل الى تحصيل مطلوبه
بنفسه وايضا فان المجتهد متمكن من الوصول الى الحكم المطلوب باجتهاد نفسه
الذي هو الاصل في حقه فلا يجوز له العدول عن الاصل الى الاجتهاد غيره
الذي هو البدل في حقه كما في غيره من الصور من الصور التي لا يجوز العمل
بالبدل مع التمكن من العمل بالمبدل واستدل ايضا بانه لو جاز للمجتهد
قبل اجتهاده في المسئلة ان يقلد فيها غيره لجاز له بعد اجتهاده فيها ان
يقلد غيره ولكن بعد الاجتهاد لا يجوز له الاجتهاد بالتقليد بالاجماع فكذا قبله
واجيب بان المجتهد بعد ان اجتهد وغلب على ظنه الحكم بعد حصول ظن اقوى
مما اذا قلد فيه غيره اذ يحتمل ان الغير لا يكون اجتهاده فيها احسن من اجتهاده
واما هو فلا يشك في نفسه فيما ادى اليه اجتهاده فهو بوثوقه باجتهاد نفسه
اتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير فلا يجوز له العدول من الاقوى الى الاضعف
واما قبل اجتهاده فلم يحصل له ظن ما فلو قلد غيره لا يكون فيه عدول من الاقوى
الى الاضعف فحصل الفرق بين الحالين وهذا الجواب ضعيف
من حيث ان المجتهد وجب عليه الاجتهاد والفرض انه متمكن من الاجتهاد
قادر على تحصيل الظن الاقوى فلو لم يجتهد وقلد غيره فقد عدل عن الاصل
القوي الى البدل الضعيف وهو غير جائز واحتج المجوز بقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد قبل ان يجتهد في المسئلة لم يعلم حكمها
فوجب ان يكون له السؤال عنه وتقليدا لسؤال قلنا قوله فسئلوا امر للعوام
المقلدين لا للمجتهدين بدليل قوله ان كنتم لا تعلمون والمجتهد متصف بالعالمية
في الجملة وبالنسبة الى تلك المسئلة متاهل مستعد لاستنباط حكمها ومن كان اهلا
لشي مستعدا له يقال انه عالم به كيف وان المجتهد لو كان داخلا في هذا
الامر للزم عليه بعد اجتهاده ان يسعى غيره الا انه بعد اجتهاده ليس بعالم
بل بظان وبالاجماع لا يلزم عليه وايضا يشعر ذلك بان يجب عليه السؤال فلا

الا

الاجتهاد وانه غير واجب بالاتفاق واحتج المجوز للمجتهد تقليد الصحابة دون
غيرهم بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اقتدوا باللذين من بعدي
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين والجواب عن ذلك قد سبق ان المراد
منه العوام والاقتداء في رواية الصحابة عن الرسول عليه السلام كيف ولو كان تقليد
المجتهد مرادا في ذلك للزم جواز التقليد بعد الاجتهاد وليس كذلك
قالوا المعتبر في الشرع انما الظن والمجتهد اذا قلد اجتهاد مجتهد اخر يحصل
له الظن كما يحصل له باجتهاد نفسه وذلك هو المطلوب واجيب بان ظن
اجتهاده اقوى من ظن التقليد مع ان فيه العدول عن المبدل المقدور عليه
الى البدل وانه غير جائز مسئلة اختلفوا في انه هل يجوز ان يقال
للمجتهد احكم بما شئت فانما حكمت به فهو صواب حق فمنهم من قال يجوز
ان يقول الله ذلك لرسوله خاصة وقطع موسى بن عمران بوقوع ذلك مطلقا للرسول
وغيره من العلماء وقطع جمهور المعتزلة بامتناع ذلك مطلقا وتردد الشافعي في امتناعه
وجوازه والمختار انه جائز ولكنه لم يثبت لنا انه لو امتنع ذلك لكان لامتناعه
اما لغيره والاصل عدم ذلك الغير او لذاته ومعلوم انه غير ممتنع لذاته اذ
قدرناه لم يلزم منه محال لذاته عقلا قالوا التفويض للاحكام الى اختيار العبد
يؤدي ذلك الى انتفاء المصالح لان العبد ليس عالما بجميع المصالح فاختياره
يكون مترددا بين المصلحة والمفسدة والشريعة انما وضعت لمحض المصلحة
واجيب بان الكلام في جواز ذلك لا في وقوعه وما ذكرتم من احتمال
المفسدة انما يلزم من الوقوع لا من الجواز ولو سلم ما ذكرتم ولكن لا يلزم منه
محال وقوع المفسدة اذ المفروض ان الله تعالى فوض الحكم الى عبده العالم
بما لا خير فانه لا يختار الا الصواب فيلزم من ذلك ان كل ما يختار لا يكون
الا المصلحة سواء كان عالما بها او جاهلا والا لزم الخلف في قول الله تعالى
وهو محال مع ان ما ذكرتم مبني على وجوب رعاية المصالح في احكام الله تعالى
وهو غير مسلم واحتج القائلون بالوقوع بقوله تعالى كل الطعام كان حلا
لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه اضاف التحريم الى اسرائيل

فدل على انه كان مفوضا اليه واجيب بانه يجوز ان يكون استثنا حرم ما حرم
على نفسه بالاجتهاد المستند الى دليل ظنى لان التحريم ثبت بنا على انه مفوض اليه
تحريم الاشيا وتحليلها قالوا قال رسول الله صلعم يوم الفتح ان الله حرم مكة
لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال
الرسول عم الا الاذخر ومعلوم ان هذا الاستثنا لم يكن الا من تلقا نفسه
لعلمنا بان الوحى لم ينزل عليه فى تلك الحالة ولولا ان الحكم مفوض اليه لما جاز
ذلك واجيب بانه مرفوع الاذخر ليس من الخلا فلا يكون داخلا فيما حرم الله
وعلى هذا فدليل اباحته انما هو استصحاب الحال والاستثنا من النبى والعباس
كان تاكيدا او يقال الاذخر من الخلا ولكنه لم يرده من قوله لا يختلى خلاها
ومع استثناه سنون بكونه لا يختلى خلاها لاجل فهم السائل ذلك وقال
الاذخر من الخلا وكان مرادا من قوله لا يختلى خلاها ولكنه نسخ بوحى سريع
فاستثناه فى الحال اما ان يكون ذلك من تلقا نفسه من غير دليل فلا قالوا
قال الرسول عم لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة ولولا
ان الاحكام مفوضة اليه لما قال لامرتهم وقال السائل يا رسول الله احجنا هذا
لعامنا او للابد فقال لو قلت نعم لوجبت فاضاف الوجوب الى قوله
ولولا انه مفوض الى اختياره لما ساغ ذلك وايضا لما قتل النضر بن حارث
ثم انشدته بنت النضر ابياتا احدها انت خير نجيبة من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال النبى صلعم
لو سمعت شعرها ما قتلته ولو كان قتله بامر الله لفعله ولو سمع شعرها الف
مرة واجيب عن الاول بانه يجوز ان النبى صلعم قد خير فى الامر الامة بالسواك
الشق عند كل صلوة وعدم امرهم به فكان لا امر لهم بالسواك كان
من تلقا نفسه وعن الثانى بانه يجوز ان قوله صلعم ولو قلت نعم لوجبت كان
بنا على انه لا يقول ما يقول الا بوحى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحى يوحى اما الوجوب فكان مستندا الى قوله من تلقا نفسه
فلا وعن الثالث بانه يجوز ان الوحى نزل بتخييره فى القتل وتركه فقوله صلعم

لو

لو سمعت شعرها ما قتلته كان بنا على الوحى بتخييره فى ذلك لا انه ترك القتل
من تلقا نفسه لو سمع شعرها قال بعض المحار انه صلعم لا يقر على الخطا الى الحق
اقول [illegible] اختلف القائلون بجواز الاجتهاد للنبى صلعم فى انه هل
يجوز ان يخطى فى اجتهاده فمنهم من نفى ذلك ومنهم من قال بجواز الخطا
عليه فى اجتهاده ولكن بشرط ان لا يقر عليه وبه قال بعض المعتزلة والحنابلة
واصحاب الحديث والكراجى منا وهو المختار لنا انه لو امتنع عليه الخطا لكان
امتناع ذلك لامر خارج اذ هو غير ممتنع لذاته لانا لو فرضناه لا يلزم منه
محال لذاته عقلا والاصل عدم الامر الخارجى حتى يدعيه يجب عليه اثباته
وايضا قال الله تعالى لنبيه عم عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين
صدقوا وتعلم الكاذبين وذلك يدل على خطائه فى اذنه لهم وايضا قال الشيخ
فى الفادات يوم بدر ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض
الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم
حتى قال النبى صلعم لو نزل من السما عذاب ما نجا منه غير عمر لانه كان اشار
بقتلهم ومنع عن الفادات وذلك دليل على خطا النبى عم فى الفاداة وايضا
قال النبى عم انكم لتختصمون الى ولعل احدكم الحن بحجته من الاخر فمن
قضيت له بشى من مال اخيه فلا ياخذ فانما اقطع له قطعة من النار
وقال انما انا احكم بالظاهر وذلك يدل على انه قد يخطى فيما يكون خافيا فى
نفس الامر واجيب بان الحديث يتعلق بفصل الخصومات والكلام فى
خطائه فى الاحكام لا فى فصل الخصومات ورد بان فصل الخصومات يستلزم
للحكم الشرعى المجتهد وقوع الخطا فيه والقائلون بنفى الخطا قالوا ما ذكرتم
معارض بانه لو جاز عليه الخطا فى حكم لكنا قد امرنا باتباع الخطا لانا مامورون
باتباع حكمه صلعم والشارع لا يامر بالخطا واجيب بثبوت وقوع ذلك فى حق
العوام فانهم مامورون باتباع قول المفتى مع جواز الخطا عليه فى الفتوى
فما هو جوابكم فى هذه الصورة فهو جوابنا لنا فى محل النزاع قالوا اجماع الامة
معصوم عن الخطا بنا على قوله صلعم لا تجتمع امتى على الخطا والرسول صلعم اعلى رتبة

منهم يكون اولى بالعصمة عن الخطا ولو جاز عليه الخطا في اجتهاده لكانت
امته اعلى رتبة منه وذلك محال قلنا لا يلزم من ذلك كون الامة اعلى رتبة منه
لاختصاصه برتبة النبوة ومنصب الرسالة وبوجوب اهل الاجماع له في اوامره
ونواهيه فاختصاصه بهذه الرتبة وبوجوب اتباع اهل الاجماع له يدفع
اولويتهم منهم بالعصمة عن الخطا في الاجتهاد واذا انتفت الاولوية فمنع
الدليل ولم يتحقق دليل على امتناع خطايه في الاجتهاد بخلاف امتناع
خطا الامة فان النص يدل عليه قالوا لو جاز الخطا في اجتهاده لوقع الشك
في حكمه والشك في حكمه مما يخل بمقصود البعثة اذ المقصود من بعثة الرسول
اتباع الخلق له في الاحكام الشرعية اقامة لمصالحهم والشك في حكمه مما يخل
باتباعه واجيب بان احتمال الخطا في الاجتهاد لا يخل بمقصود البعثة
اذ المقصود من بعثة الرسول انما هو تبليغه من الله اوامره ونواهيه الى
الخلق فالمقصود من اظهار المعجزات تصديقه فيما يدعيه من الرسالة
والتبليغ عن الله وذلك محال ان يتصور فيه الخطا منه بالاجماع ولا كذلك
ما يحكم عن اجتهاد فانه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا بطريق التبليغ بل حكمه
فيه حكم غيره من المجتهدين فيتطرق احتمال الخطا اليه وذلك لا يخل بالمقصود
المذكور بخلاف تطرق الاحتمال الى اصل الرسالة والوحي ولكن هذا الاحتمال
منتف بالاجماع مسئلة المختار ان النافي مطالب بالدليل اقول
اختلفوا في ان النافي للحكم هل يطالب بالدليل على النفي فمنهم من قال يطالب
مطلقا سواء كان النفي في الاحكام الشرعية ومنهم من قال لا يطالب مطلقا
ومنهم من فصل وقال يطالب في الحكم العقلي دون الشرعي واختار المولف
الاول وقال لنا لو لم يجب لكان ضروريا نظريا معناه انه لو لم يكن النافي
مطالبا بالدليل على نفي ما نفاه لكان ذلك النفي ضروريا نظريا معا لان دعواه
النفي يتضمن ان ذلك النفي نظري وله طريق مفض الى العلم او الظن به ولو لم
يطالب بالدليل فانه لم يطالب به لكون ذلك النفي ضروريا اذ الضروري
هو الذي لا يطالب بالدليل عليه فيلزم من ذلك ان يكون ذلك النفي ضروريا

نظريا معا وهو محال قيل النافي مطالب بالدليل واعلم ان هذه
الملازمة انما تتم مسلما ان دعواه النفي يتضمن كونه نظريا وله طريق مفض
الى العلم او الظن به وان الضروري هو الذي لا يطالب بالدليل عليه
وفي ذلك نظر لانا نقول ايضا الاجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم
معناه ان الاجماع منعقد على ان من ادعى الوحدانية لله تعالى والقدم
يجب عليه اقامة الدليل على ذلك وحاصل دعوى الوحدانية انما هو
نفي الشريك وحاصل دعوى القدم انما هو نفي الحدوث فعلم ان يطالب بالدليل
قوله النافي لو لزم للزم منكر مدعي النبوة اي القائل بان النافي لا يطالب
بالدليل احتج بانه لو لزم عليه الدليل للزم الدليل على منكر مدعي النبوة
وعلى منكر وجوب صلوة سادسة وعلى منكر الدعوى التي يتوجه عليه
الحق اذ المنكر في هذه الصور ناف ولكن لا يلزم عليه الدليل بالاجماع
واجيب بانه لا نسلم الاجماع على ذلك فان الدليل قد يكون استصحاب
الحال مع عدم الرافع له وقد يكون انتفا لازم وعن ذلك فدليل المنكر في
هذه الصور استصحاب الحال مع عدم الرافع له غير انه استغني لظهوره
عن ذكره فانه ظاهر ان الاصل عدم النبوة مع عدم الدليل الدال
عليها وظاهر ان الاصل عدم صلوة سادسة مع عدم الدليل الدال
عليها وكذا ظاهر ان الاصل عدم شغل ذمة المنكر مع عدم الدليل
الدال على شغل ذمته قالوا ويستدل بالقياس الشرعي وبالمانع وانتفا
الشرط على النفي بخلاف من لا يخص العلم معناه ان القائلين بان النافي
مطالب بالدليل جوزوا ان يستدل بالقياس الشرعي وبالمانع وانتفا الشرط
على النفي بخلاف منع انتفا بعض العلم فانه لم يجوز ذلك وهذا اخر
شرح كلامه فيما يتعلق بالاجتهاد والان الكلام في التقليد والمفتي والمستفتي
وما يستفتي فيه وما يتعلق بذلك اما التقليد فهو في اللغة تفعيل ماخوذ
من جعل القلادة في العنق يقال قلد فلان غيره بقلادة اذا جعلها فيه
وفي الاصطلاح عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة وذلك كالاخذ

بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وليس الرجوع الى قول
الرسول والى الاجماع ورجوع العامي الى المفتي والقاضي الى قول العدول
بتقليد لقيام الحجة على ذلك فان قول الرسول حجة واجبة الاتباع بدلالة
المعجزة والاجماع حجة واجبة الاتباع بدلالة قول الرسول وقول المفتي في
حق العامي حجة واجبة الاتباع بدلالة الاجماع وكذلك قول العدول حجة واجبة
على الحكام العمل بها بدلالة الاجماع فان سمي اتباع قول الرسول والاجماع
او قول المفتي او قول العدول تقليدا فلا مشاحة في التسمية واما المفتي فهو الفقيه
وقد تقدم تعريف الفقيه وتعريف المجتهد ومن شرطه ان يكون عدلا ثقة حتى يوثق به في
فتواه ومن ادبه ان يكون متصفا بالسكينة والوقار قاصدا لهداية العامة
الى معرفة الاحكام لا لغرض غيرهم في قولها بقول قاطعا طمعه على ما في ايديهم
حذرا من التنفير عنه واما المستفتي فهو من ليس بمفت وانه قد تقدم
ان المجتهد لا يجوز له تقليد غيره بعد اجتهاده بالاتفاق وقبله على المختار
وان كان قادرا على الاجتهاد في بعض المسائل دون البعض وقد سبق
ايضا انه اختلف في تجزي الاجتهاد فان قلنا بالتجزي فواضح اما المتجزي على الاجتهاد
فيه لا يجوز له تقليد غيره وما عجز عنه يجوز له تقليد غيره فيه وان قلنا بعدم
التجزي فالصحيح ان حكمه حكم العامي كما سيأتي واما المستفتى فيه فهو
المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح كما يأتي الان مسئلة لا يجوز
تقليد الغير في العقليات المتعلقة بالاعتقاد كوجود الرب تعالى وصفاته
الواجبة والجائزة له وما يستحيل عليه وقال عبد الله بن الحسن العنبري
يجوز التقليد في ذلك وقالت الحشوية والتعليمية النظر فيه حرام والبحث عنه
ممنوع وانما الواجب هو التقليد لنا ان الاجماع منعقد على وجوب معرفة الله تعالى
وما يجوز عليه وما لا يجوز والتقليد لا يحصل العلم بذلك لجواز الكذب
على المفتي اذ هو غير معصوم وغير المعصوم يجوز عليه الكذب فلا يفيد
خبره العلم ولانه لو كان تقليد الغير في خبر مفيدا للعلم به لكان يحصل
العلم بحدث العالم لمن قلد غيره في ذلك ويحصل العلم بقدمه لمن قلد غيره فيه فيلزم

حصول

حصول العلم بقدم العالم وحدوثه وهو محال ولانه لو كان تقليد الغير في
خبر محصلا للعلم به لكان حصول العلم به نظريا او ضروريا والعلم النظري
لا بد له من دليل ولا دليل لكم فان قلتم خبر المفتي هو الدليل قلنا خبره
لا يفيد العلم وليس العلم به ضروريا لانه خالف فيه اكثر العقلاء ولو كان
ضروريا لما خالفوا فيه قالوا لو كان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته واجبا
لكانت الصحابة اولى بالنظر والخوض في المسائل الكلامية والبحث
فيها ولو وجد منهم ذلك لنقل الينا كما نقل عنهم النظر في مسائل الفروع
ومباحثتهم فيها واجيب بانه كذلك فان النظر في وجود الله تعالى وصفاته
اذا كان واجبا والصحابة اولى به والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله تعالى
وصفاته اذ العلم بذلك ليس ضروريا بل هو نظري ونسبتهم الى الجهل
بالله تعالى وصفاته باطل بالاجماع فتعين وجوب النظر عليهم وانما لم ينقل
عنهم النظر والمباحثة في ذلك لوضوحه وصفاء اذهانهم وصحة عقائدهم
وعدم من يحوجهم الى اظهار المناظرة فيه وحيث نقل ذلك عنهم في مسائل
الفروع فلكونها اجتهادية والظنون فيها متفاوتة بخلاف المسائل القطعية
قالوا لو كان النظر واجبا لالزم الصحابة العوام بذلك ولكن لم يلزموهم
بذلك ولم ينقل عنهم ولا عن التابعين الى زماننا هذا الانكار على
من كان في زمانهم من العوام على ترك النظر بل كانوا حاكمين بانهم مقررين
لهم على ما هم عليه قلنا نعم لو وجب النظر لالزمهم الصحابة به وانكروا على
تركهم ولكن ليس المراد من النظر تحرير الادلة وتقريرها والجواب عن
الشبهات الواردة عليها كما جرت عادة العلماء الماهرين في هذا الفن
وانما المراد معرفة الدليل على وجود الرب تعالى وصفاته المعتبرة
في الالهية من جهة الجملة لا التفصيل وذلك يحصل بايسر نظر فان من
نظر في ايات الافاق والانفس وتغيرات العالم يجزم بان ذلك دليل على
وجود خالق موصوف بالقدرة والعلم والارادة وغيرها من صفات
الكمال وذلك كان حاصلا لهم فلهذا تركوا التنكير عليهم قالوا

القول بان معرفة الصانع تتوقف على النظر مستلزم للدور الممتنع فيكون باطلا
وانما قلنا انه مستلزم للدور لان المكلف لا ينظر حتى يعرف ان الله تعالى اوجب
عليه النظر ومعرفته ايجاب الله عليه النظر تتوقف على معرفة الله تعالى فالنظر
يتوقف على معرفة الله فلو كان معرفته تتوقف على النظر يلزم الدور واجيب
بان نظر المكلف لا يتوقف على معرفة ايجاب الصانع عليه النظر فلا يلزم الدور
ولو سلم هذا انه مسلم مشترك الالزام قالوا النظر مظنة الوقوع في الشبهات
والتردي في الضلالة بخلاف التقليد فكان سلوكه اقرب الى السلامة
اولى قلنا فيلزم من ذلك ان يحرم على المقلد النظر والتقليد او تسلسل وذلك
لان تقليده اما ان يكون عن نظر او تقليد للقطع بانه ليس ضروريا فان كان
عن نظر فيحرم لكونه مظنة الوقوع في الشبهة والضلالة وان كان عن تقليد
فذلك التقليد اما ان يكون عن نظر او تقليد فان كان عن نظر فيحرم وان كان
عن تقليد فالكلام فيه كالكلام في الاول والثاني وهلم جرا فيتسلسل
مسئلة غير المجتهد يلزمه تقليد المجتهد وان كان عالما ببعض العلوم المعتبرة
في الاجتهاد وهو مذهب الجمهور وقيل انما يلزمه التقليد بشرط ان
تبين له صحة اجتهاد المجتهد المقلد له بدليله وقال بعض القدرية يجب على
العوام النظر في الدليل او اتباع الامام المعصوم لنا قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وهو امر عام في حق من لا يعلم بسؤاله اهل الذكر عما هو جاهل
به سواء علم غير ما هو جاهل به او لم يعلم فان قيل انه امر بالسؤال وعلقه
على عدم العلم بقوله ان كنتم لا تعلمون فيعلم منه ان المامور به سؤال يحصل العلم
والعامي اذا سال المفتي عن حكم مسئلة فقال له حكمها لا يحصل له العلم به اذ
مجرد قول المفتي لا يفيد غير الظن وان بين له حكم المسئلة بدليل يفيد يحصل لا يكون
ان يكون مقلدا اذ التقليد هو العمل بقول الغير من غير دليل مع
ان الاجماع منعقد على انه لا يجب على العوام تحصيل العلم بما لا يعلمونه قلنا لا نسلم
ان المامور به المطلق هو سؤال يحصل للعلم بل المطلق هو مجرد السؤال
فانه اذا قيل للعامي سل المفتي عن المسئلة التي انت لا تعلمها معناه قل لهما

حكم هذه المسئلة سلمنا ان المامور به سؤال يحصل العلم ولكن لم قلتم ان هذا
السؤال ليس كذلك فان عنده يحصل العلم وبهذا الاعتبار يقال انه يحصل له
وبيانه ان المفتي اذا ذكر حكم المسئلة عقيب السؤال عنها يجزم العامي السائل
بانه حكم هو حكم الله في حقه اما العلم بانعقاد الاجماع على ان ما يقوله المفتي فهو
حكم الله تعالى في حقه او بالتواتر او بان قول المفتي يفيد رجحان ظنه وهو يعرف
ببديهة العقل انه لا يجوز ترك الراجح فالجزم يحصل عقيب السؤال والظن
يقع في طريقه فان قيل الاجماع والتواتر وحكم العقل بانه لا يجوز ترك الراجح
بالمرجوح اقوى الادلة فالجزم الحاصل عقيب السؤال اذا كان مستندا اليها
لا يكون السائل مقلدا قلنا سمي مقلدا باعتبار انه اخذ بقول المفتي
من غير طلب الدليل الذي به عرف المفتي الحكم المسؤول عنه وايضا لم يزل
المستفتون من زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين
في الاحكام الشرعية من غير ابداء مستند تلك الاحكام لهم من غير نكير احد
منهم على ذلك فكان اجماعا على جواز التقليد مطلقا لقول من لم يقل بجوازه
قالوا القول بوجوب التقليد مما يؤدي الى وجوب اتباع الخطا فيكون
باطلا وبيانه ان المجتهد يجوز ان يخطئ في اجتهاده وانه غير مصيب في فتواه
فلو كان العامي مامورا بتقليده يلزم ان يكون مامورا باتباع الخطا وهو
باطل لان الشارع لا يامر باتباع الخطا قلنا وكذلك لو ابدى المفتي مستند
فتواه للمستفتي فانه يجوز ان يخطئ فيه فينبغي ان لا يجوز التقليد في هذه الصورة
وكذلك المفتي نفسه فانه يجوز ان يخطئ في اجتهاد نفسه فينبغي ان لا يكون مامورا باتباع
اجتهاد نفسه وهو خلاف الاجماع فالمحذور الذي ذكرتم مشترك بين الامرين مسئلة
اتفق القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي ان يجوز له ان يستفتي من عرفه
بالعلم والعدالة او رآه منتصبا للفتوى والناس يستفتونه معظمون له واتفقوا
على امتناعه من ان يستفتي من عرفه بالجهل وعدم العدالة واختلفوا في جواز
استفتاء مجهول الحال وهو الذي لا يعرف بالجهل ولا بالعلم فقال قوم يجوز
والمختار عند الجمهور امتناعه لنا ان الاصل عدم علمه فلا يجوز استفتاؤه

كما يستفتى الموثوق بالجهل وايضا فان اكثر الناس الجهال فالظاهر انه من الغالب
كان هذا الذي لا يعرف عدالته فانه لا يحكم بقوله بناء على ان غالب الناس غير عدول
فالنادر احق بالغالب اغلب على الظن وكذلك الراوي الذي لا يعرف عدالته
فانه لا يعتبر روايته بناء على ذلك قالوا لو امتنع استفتاء مجهول الحال لامتنع
استفتاء من علم علمه دون عدالته لاحتمال كذبه قلنا انه ممتنع في الصورتين
عندنا فان من لا يعرف عدالته لا يعتمد على فتواه ولو سلم فالفرق بين الصورتين
ان الغالب في العلماء المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد فانه ليس بغالب
في الناس اذ اغلبهم العوام والعالم المجتهد فيهم نادر مسئلة اذا
اذا تكررت الواقعة التي سال العامي المفتي عنها وافتاه من لم يلزمه النظر
والاجتهاد مرة ثانية على المختار وقيل يلزمه ان يجتهد مرة ثانية والمجتهد
عن الاجتهاد الاول ومن الناس من فصل فقال اذا كان متذكرا للاجتهاد الاول
فلا حاجة الى اجتهاد اخر وان لم يكن متذكرا فلا بد من الاجتهاد ثانيا لانه في
حكم من لم يجتهد لنا انه قد اجتهد مرة والاصل عدم امر اخر موجب لتغير ذلك
الاجتهاد فلا حاجة الى الاعادة قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده فلا بد من
الاعادة قلنا لو كان الاحتمال يوجب الاعادة فيجب تكرير الاجتهاد ابدا
وليس كذلك مسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا انه لو امتنع
لكان امتناعه لغيره اذ الممتنع لذاته لانه لو فرضنا وقوع خلو الزمان عن مجتهد
لا يلزم منه لذاته محال عقلا والاصل عدم ذلك الغير فمن يدعيه يجب عليه
بيانه وايضا قال النبي صلعم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء
حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا
واضلوا وقال ايضا بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا وقال خير القرون القرن
الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر والشعير لا يعبأ بهم
وذلك كله يدل على انه يجوز خلو الزمان عن العلماء قالوا قال النبي صلعم لا تزال طائفة
من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله تعالى وحتى يظهر الدجال لا نسلم
انه يدل على نفي جواز خلو الزمان عن مجتهد فان دليلكم على نفي الجواز ولو

سلم دلالته على ما ذكرتم فدليلنا اظهر واكثر ولو سلم عدم الاظهرية فيتعارض
النصوص ويسلم لنا الدليل الاول قالوا التفقه في الدين والاجتهاد فيه
فرض كفاية حتى لو اتفق الكل على تركه اثم فانتفاء التفقه والاجتهاد يستلزم
اتفاق الكل على الباطل وهو ممتنع قلنا التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض
كفاية اذا امكن اما اذا فرض موت العلماء فلم يمكن فلا يبقى فرض كفاية فلا يلزم
اتفاق المسلمين على الباطل مسئلة ان خلو الزمان عن جميع المسلمين غير ممتنع مسئلة
افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ان كان مطلعا على ماخذ مذهب ذلك
المجتهد قادرا على التفريع على قواعده واقواله متمكنا من الفرق والجمع اهلا
للنظر والمناظرة في ذلك جائز وان لم يكن مطلعا على ماخذ مذهب المجتهد
ولا اهلا للنظر في ذلك لا يجوز له الافتاء بمذهبه وقيل يجوز عند عدم المجتهد
اذ يتعذر رجوع المقلدين اليه في الاستفتاء فيجوز له ان يفتيهم بما نقل عنه
واما عند وجوده فلا يجوز اذ امكن الرجوع اليه في الاستفتاء وقيل اذا
كان المجتهد الذي هو ينقل عنه ميتا لا يجوز له الافتاء بما ينقله عنه لان الميت
لم يبق له قول بعد موته ولهذا ينعقد الاجماع بدونه ولو كان حيا لم ينعقد
الاجماع على خلاف قوله وقيل يجوز له الافتاء بما ينقله عن مذهب المجتهد مطلقا
سواء كان مطلعا على ماخذ مذهبه او لم يطلع وسواء كان الافتاء في حال وجوده
او في حال عدمه وقيل لا يجوز لغير المجتهد ان يفتي مطلقا سواء كان عالما او عاميا
لنا وقوع ذلك فان المفتين في زماننا ليسوا مجتهدين ولكن كل واحد منهم مطلع
على ماخذ مذهب مجتهد من الائمة كاتباع ابي حنيفة ومالك واحمد وله اهلية
النظر والمناظرة في ذلك يفتي بمذهب امامه ولم ينكر احد منهم على صاحب الافتاء
ولو افتى واحد ممن لم يطلع على ماخذ مذهب مجتهد ولا له اهلية النظر فيها
انكروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على ما ذكرنا وللقائل ان يمنع الوقوع
من مجتهد انما قال الاجماع هو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلعم واحتج ههنا باجماع
غير المجتهدين وعلى المجوزين مطلقا ان كل واحد يشارك العالم يكون افتاء من ليس
بمجتهد بمذهب مجتهد مطلقا احتج بانه ناقل عن مذهب المجتهد عدل ثقة فيجوز الافتاء

مما ينقله عن العوام مقبوله كراوي الاحاديث فانه اذا كان عدلا ثقة يقبل رواته
ويجوز لغيره قبولها واجيب بانه ان نقل عن المجتهد كما ينقل الراوي عن نبيه
انه قال هذا مذهبي واحتج الثاني من الجواز مطلقا بانه لو جاز لمن ليس بمجتهد
ان يفتي لجاز للعامي العرف ان يفتي ولكنه لم يجز للعامي الافتاء بالاتفاق فلا لمن ليس
بمجتهد واجيب بانه يعني بالدليل اذ الفرض انه مطلع على ماخذ مذهب امام
واهل النظر والمناظر في ذلك والفرق ظاهر بينه وبين العامي الذي لا يعرف الاخذ
ولا يميز الدليل الصحيح من الفاسد مسألة للعلماء في تقليد المفضول الاكثر
اعلم انه اذا لم يكن في البلد الا مفت واحد وجب على العامي مراجعته في الاحكام
والعمل بقوله وان كان اكثر من واحد فله ان يقلد من شاء منهم سواء كان بعضهم
افضل او اورع من البعض او استووا في ذلك ونقل عن احمد بن حنبل وابن سريج
وجماعة من الفقهاء والاصوليين ان الارجح في العلم والورع يتعين للتقليد ولا
يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل لنا ان الصحابة والتابعين كان فيهم الافضل
والمفضول من المجتهدين والعوام كانوا يستفتون المفضولين منهم والفاضلين
وكانوا يفتونهم مع الاشتهار والتكرار ولم ينكر احد منهم على ذلك ولو كان
تقليد المفضول مع وجود الفاضل غير جائز لما جاز من الصحابة والتابعين التطابق
على عدم انكاره وايضا قال النبي صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
خير المخاطبين في الاقتداء بهم مع انه كان فيهم الفاضل والمفضول ولهذا قال صلعم
اقضاكم علي وافرضكم زيد بن ثابت واعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل واشار
ايضا على جواز التخيير في التقليد بان العامي لا يمكنه ترجيح بعض العلماء على البعض
لقصوره عن معرفة مراتب الفضل المفوض الى دليلها فيجوز له تقليد من شاء منهم
دفعا للحرج واجيب بانه يظهر له الافضل بالشهرة والتسامع ورجوع العلماء
اليه وغير ذلك من القرائن ولا حاجة في ذلك الى معرفة الادلة الغامضة ولما اقوال
المفتين في حق العامي كالادلة المتعارضة في حق المجتهد وكما يجب على المجتهد
الترجيح بين الادلة يجب على العامي الترجيح بين المفتين اما بالسؤال عن الناس
واما بالتسامع المعهود وكما يجب على المجتهد الترجيح بين الادلة يجب على العامي

الترجيح

الترجيح بين المفتين بالشهرة او غير ذلك من القرائن المغلبة على الظن ولما ذلك
لا يعارض ما ذكرناه من الاجماع والنص ولو سلم فالفرق بين المجتهد والعامي
ان الترجيح لا يعسر على المجتهد ويعسر على العوام اذ قد يكون احد المفتين
اشهر بين الناس في الفضل من الاخر مع ان الاخر افضل منه في نفس الامر
والعامي لا يمكنه معرفته قالوا الظن بقول الاعلم اقوى من الظن بقول العالم
فيجب المصير اليه قلنا هذا معارض لما قدمناه من الدليل لانه اخص وقد اجمعنا
مسألة ولا يرجع عنه بعد تقليده الى غيره اتفاقا اذا قلد العامي مجتهدا
في حكم حادثة وعمل بقوله فليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد تقليده الى غيره
اتفاقا وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم اخر اختلفوا فيه فمنهم من منعه
ومنهم من جوزه وهو المختار لنا القطع بوقوع ذلك في زمن الصحابة فانهم جوزوا
للعوام استفتاء كل عالم في كل مسألة ولم ينكر احد منهم على ذلك مع الاشتهار
والتكرر فيما بينهم ولو كان ذلك ممتنعا لما جاز من الصحابة اهماله والسكوت
عن الانكار عليه واما لو التزم العامي مذهبا معينا كمذهب مالك ومذهب
الشافعي وغيرهما وقال انا على هذا المذهب فهل له الرجوع عنه الى مذهب
اخر في حكم من الاحكام اختلفوا فيه فمنهم من جوز نظرا الى ان التزامه مذهب
معين غير ملزم له ومنهم من منعه من ذلك ومنهم من فصل وقال ان وقع حادثة
وعمل فيها على وفق ذلك المذهب فلا يجوز له الرجوع عنه كما ذكرنا في اول المسألة
بل هنا اولى لانه التزم المذهب وهناك لم يلتزمه وان لم يتصل بها عمل
فلا مانع من اتباع غيره فيها وهذا اخر شرح كلامه فيما يتعلق بالتقليد والان
الكلام في الترجيح قال ___ الترجيح وهو اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضها فقال اقتران الامارة ليعلم انه لا ترجيح في الادلة القطعية وقال ما
تقوى به ليخرج اقتران الامارة بما لا مدخل له في القوة وقال على معارضها ليعلم
ان الترجيح لا يتحقق بدون التعارض قوله فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك
اي اذا حصل الترجيح فيجب تقديم الامارة الراجحة على المرجوحة للقطع عن
الصحابة ومن بعدهم من العلماء بتقديم الراجح على المرجوح في العمل ومن ذلك انهم

وقدموا خبر عائشة في التقاء الختانين على خبر ابي هريرة في قوله صلعم انما الماء من الماء

لانها كانت اعرف بحال النبي صلعم وقدموا ما روت عن النبي صلعم انه كان يصبح جنبا

وهو صائم على ما رواه ابو هريرة من قوله صلعم من اصبح جنبا فلا صوم له وايضا

قال الكيشي اذا تعارضا لم يترجح احدهما على الاخر كان العمل بالراجح متعينا

عرفا فيجب ان يكون متعينا شرعا لقوله صلعم ما راه المسلمون حسنا فهو

عند الله حسن وايضا لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وترجيح المرجوح

ممتنع بداهة العقول واورد شهادة الاربعة مع الاثنين فان الظن المستفاد

من شهادة اربعة شهود يترجح على الظن المستفاد من شهادة شاهدين

وليس الراجح ههنا مقدما على المرجوح واجيب بالتزام انه مقدم فان قول الاربعة

مقدم على قول الاثنين عندنا على راي ولئن سلمنا عدم اعتبار الترجيح في باب الشهادة

فالفرق انه لو اعتبر الترجيح بكثرة العدد في الشهادة لادى الى عدم اعتباره

وذلك لانه اذا قام احد الخصمين شاهدين واقام الاخر بثلثة شهود فلو رجحنا

قول الثلثة على الاثنين لكان للخصم ان يقول لي شاهدان اخران ويجب التوقف واذا اتى

شاهدان فيجتهد الاخر احضار شاهدين اخرين ويفضي ذلك الى امتداد الخصومة

وعدم اعتبار ما كان راجحا فلا يفضي الى ذلك فاشترط اعتبار الزيادة في هذه

الصورة وهذا المعنى مفقود في تعارض الامارات عند المجتهد فيجب عليه الاخذ بالراجح

بما ذكرنا من الادلة والتعارض قطعيين ولا في قطعي وظني اما في قطعيين فلانتفاء الظن

لا لكن يترجح احدهما على الاخر فيلزم اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الاثبات

او امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي او العمل باحدهما دون الاخر ويلزم المحال

واما في قطعي وظني فلاستحالة وجود الظن بالشيء مع حصول القطع بمقابله فالتعارض

والترجيح انما يتصور بين ظنيين منقولين او معقولين او منقول ومعقول اما الاول

وهو التعارض الواقع بين المنقولين فالترجيح فيه اما ان يكون في السند او في المتن

او في المدلول او في امر خارج الاول وهو الترجيح في السند وما يتعلق به وذلك بامور

الاول بكثرة الرواة فانه اذا كان رواة احد الخبرين اكثر من رواة الاخر فكثرة

الرواة موجبة لترجيحه لقوة الظن به من جهة ان احتمال وقوع الغلط والكذب على

العدد الاكثر ابعد من احتمال وقوعه من العدد الاقل خلافا للكرخي فانه

قال كثرة الرواة غير موجبة للترجيح الثاني زيادة الثقة والعدالة فرواية

موجبة للترجيح لان سكون النفس اليه اشد والظن بقوله اقوى وكذلك

اذا كان راوي احد الخبرين مشتهرا بزيادة الفطنة والورع والعلم والضبط

والنحو دون الاخر فروايته ارجح لانها اغلب على الظن الثالث ان يكون احد

الراويين اشهر بالفطنة او الورع او العلم او الضبط او النحو من الاخر وان كان

هو ايضا متصفا بها فان ذلك يوجب الترجيح لان سكون النفس اليه اكثر

الرابع الاعتماد على الحفظ فانه اذا كان احد الراويين معتمدا على حفظ الحديث

من شيخه لا على نسخة سماعه دون الاخر فهو ارجح لكونه ابعد عن السهو والغلط

وكذلك اذا كان معتمدا على ذكر الرواية عن شيخه لا على خط نفسه دون الاخر

فهو ارجح لما ذكرنا الخامس الترجيح لموافقة عمله فانه اذا كان احد الراويين

قد عمل بما روى دون الاخر فهو ارجح لكونه اغلب على الظن السادس

الترجيح بانه عرف انه لا يرسل الا عن عدل فان الراويين اذا كانا مرسلين

وقد عرف من حال احدهما انه لا يرسل عن غير العدول كابن المسيب ونحوه

دون الاخر فروايته اولى من رواية الاخر السابع الترجيح بان يكون راوي

احد الخبرين مباشرا لما رواه والاخر غير مباشر فرواية المباشر ارجح لكونه

اعرف بما روى وذلك كرواية ابي رافع ان النبي صلعم نكح ميمونة وهو حلال

فانها تترجح على رواية ابن عباس انه صلعم نكح ميمونة وهو حرام لان ابا رافع كان

هو السفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله صلعم الثامن الترجيح بان

يكون احد الراويين صاحب القصة دون الاخر كرواية ميمونة فانها قالت تزوجني

رسول الله صلعم ونحن حلالان فانها تقدم على رواية ابن عباس لكونها اعرف

بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها به التاسع الترجيح بان يكون احد

الراويين مشافها لما روى عنه دون الاخر وذلك كرواية القاسم بن محمد عن

عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها ترجح على رواية من روى

عن عائشة انها عتقت وكان زوجها حرا لان عائشة عمة القاسم فقد شافهها

حالة السماع بلا حجاب بخلاف الآخر فيكون أعرف منه العاشر الترجيح بأن يكون أحد
الراويين أقرب إلى النبي صلعم كرواية ابن عمر أن الرسول صلعم أفرد الحج فإنها مقدمة
على رواية من روى أنه قرن لأنه ذكر أنه كان تحت ناقة النبي حين لبى وسمع إحرامه
لإفراد الحادي عشر الترجيح بكون أحد الراويين من أكابر الصحابة والآخر من
صغارهم فرواية الأكبر أرجح لقربه إلى الرسول غالبا حالة السماع لقوله صلعم ليليني
منكم أولو الأحلام والنهى ولأن الأكبر أشد محافظة على الصدق من الأصغر غالبا
الثاني عشر الترجيح بكون أحد الراويين متقدم الإسلام على الراوي لزيادة أصالته في
الإسلام إذ هي أغلب على الظن الثالث عشر الترجيح بكون أحد الراويين مشهور
النسب دون الآخر لأن الظاهر أن تحرزه عما يوجب نقص منزلته المشهورة
أكثر الرابع عشر الترجيح بعدم ملتبس بضعيف فإنه إذا كان أحد الخبرين
من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف راوي الخبر الآخر فرواية الذي اسمه
لا يلتبس أولى لأنها أغلب على الظن الخامس عشر الترجيح بتحمل الرواية بالغا
فإن أحد الراويين إذا كان قد تحمل الرواية في حال البلوغ والآخر تحملها حال الصبي
فرواية البالغ أكثر ضبطا السادس عشر الترجيح بصريح التزكية فإنه إذا كان المزكي
لأحد الراويين أكثر من الآخر أو أعدل أو أوثق من مزكي الآخر فروايته أرجح لأنها
أغلب على الظن السابع عشر الترجيح بصريح القول على الحكم فإنه إذا كان تزكية
أحد الراويين بصريح القول وتزكية الآخر بالحكم بشهادته فرواية من تزكيته بصريح
القول أرجح من الآخر وكذلك إذا كان تزكية أحدهما بصريح القول والآخر بالرواية
عنه أو بالعمل بروايته لأن الرواية قد تكون عن ليس بعدل وكذلك العمل بما يوافق
الرواية والشهادة قد يكون بغيرها وهو موافق لها ولا يكون كذلك بها ولا كذلك التزكية
بصريح المقال الثامن عشر الترجيح بالحكم على العمل فإنه إذا كان تزكية أحد
الراويين بالحكم بشهادته وتزكية الآخر بالعمل بروايته فرواية من تزكيته بالحكم
بشهادته أرجح لأن الاحتياط في الشهادة فيما يرجع إلى أحكام الجرح والتعديل
أكثر التاسع عشر الترجيح بأن يكون تزكية أحدهما بالعمل بروايته والآخر بالرواية
عنه فإن الأول أرجح لأن الغالب من العدل أن لا يعمل برواية غير العدل

أول حر

ولا

ولا كذلك في الرواية لأنه يحتمل أنه ما روى إلا العدل عمن لو سئل عنه لجرحه أو توقف
في حاله العشرون الترجيح بالمتواتر على المسند فإن أحد الخبرين إذا كان متواترا
والآخر آحادا مسندا فالمتواتر أرجح لكونه مفيدا للعلم بخلاف الآحاد فإنه لا
يفيد غير الظن وإذا كان أحد الخبرين مسندا والآخر مرسلا فالمسند مقدم
على المرسل لتحقق المعرفة براويه والجهالة براوي المرسل ومراسيل التابعين
مقدم على مراسيل غيرهم لأن الظاهر من حال التابعي أنه لا يرسل إلا عن
الصحابي وعدالة الصحابة بما ثبت من ثناء النبي صلعم وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب
والسنة أغلب على الظن من عدالة من بعدهم من المتأخرين ولهذا قال صلعم
خير القرون القرن الذي أنا فيه ثم الذي يليه الحادي والعشرون الترجيح بالأعلى
إسنادا على غير الأعلى فإنه إذا كان أحد الخبرين أعلى إسنادا من الآخر يرجح عليه
لأنه كلما قلت الرواة كان أبعد عن احتمال الغلط والكذب فيكون أغلب على
الظن وكذلك الخبر المسند مرفوعا إلى النبي صلعم مقدم على الخبر المسند إلى كتاب
موقوف من كتب المحدثين لأنه أسلم عن الغلط ومقدم أيضا على الخبر المشهور
لزيادته عليه برواية العدل عن العدل بعنعنة والخبر المسند إلى كتاب
من كتب المحدثين مقدم على الخبر المشهور لأن المنسوب إلى كتبهم أقرب إلى الصحة
من المشهور غير المنسوب إلى كتاب الثاني والعشرون الترجيح بإسناد الخبر
إلى مثل البخاري ومسلم على غيرهما فإن أحد الخبرين إذا كان مسندا إلى كتاب
موثوق بصحته مثل البخاري ومسلم والآخر مسندا إلى كتاب غير مشهور بالصحة
والسلامة كسنن أبي داود فالمسند إلى كتاب مشهور بالصحة أولى لأنه أغلب
على الظن وإذا كان أحد الخبرين مسندا بالاتفاق والآخر مختلف في إسناده فالمتفق
مقدم على المختلف فيه لقوة الأول وضعف الثاني الثالث والعشرون
الترجيح بقراءة الشيخ فإن رواية أحد الراويين إذا كانت بقراءة الشيخ عليه ورواية الآخر
بقراءته على الشيخ أو بإجازته أو مناولته أو بخط رآه في كتاب فالرواية بقراءة
الشيخ أرجح لأنه أبعد عن غفلة الشيخ عما يرويه الرابع والعشرون الترجيح بكونه
غير مختلف فيه فإذا كانت أحد الروايتين قد اختلف فيها دون الأخرى فالتي

الاختلاف فيها ارجح لبعدها عن الاضطراب الخامس والعشرون الترجيح بالسماع
على محتمله فانه اذا كانت رواية احد الخبرين عن سماع من النبي صلعم والرواية الاخرى
محتملة ان يكون عن سماع وان لا يكون فرواية السماع ارجح لبعدها عن تطرق السهو
والغلط السادس والعشرون الترجيح بسكوته مع الحضور على الغيبة فانه اذا كانت
رواية احد الخبرين عما جرى بحضرة الرسول صلعم وسكت عنه والرواية الاخرى
عما جرى في غيبته وسكت عنه فالرواية التي عما جرى بحضرته وسكت عنه ارجح لانها
ابعد عن غفلة الرسول صلعم وذهوله السابع والعشرون الترجيح بورود صيغته
على ما فهم فانه اذا كانت احدى الروايتين عن صيغة النبي صلعم والرواية الاخرى
عما فهم منه او عن فعله فرواية الصيغة تقدم على رواية المفهوم والفعل لقوة
دلالة الصيغة وضعف المفهوم والفعل الثامن والعشرون الترجيح بالا
تعم به البلوى على الاخر في الاحاد فانه اذا ورد احد الخبرين فيما لا تعم به
البلوى والاخر فيما تعم به البلوى وكل واحد منهما احاد فالذي ورد فيما لا
تعم به البلوى اولى وارجح لكونه ابعد عن الكذب من حيث ان تفرد الواحد
بنقل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب في ذلك كتفرد
تفرد بنقل قتل الملك وسط السوق بمشهد من الخلق ولهذا كان مختلفا فيه
ومقابله متفق عليه التاسع والعشرون الترجيح بالاشتهار بانكار الرواة على
الاخر فان احد الراويين اذا روى عن الاشتهار دفع انكار منه لروايته عنه و
الاخر روى عمن انكر روايته فالاشتهار بانكار المروي عنه يكون ارجح
لكونه اغلب على الظن وهذا اخر الكلام فيما يتعلق بالسند من الترجيح واما
الترجيح في المتن وما يتعلق به فبوجوه الاول ان يكون احد المتنين المتعارضين
نهيا والاخر امرا فالنهي يترجح على الامر لان طلب الترك اكد من طلب الفعل
ولهذا لو فرض كل واحد منهما مطلقا فانا اكثر من قال بالخروج عن عهدة
الامر بالفعل من واحد نازع في النهي ولان محامل الامر لتردده بين الوجوب
والندب والاباحة على ان اكثر من محامل النهي اذ هو متردد بين التحريم والكراهة
فقط ولان النهي طلب دفع المفسدة غالبا والامر طلب تحصيل المصلحة واهتمام

العقلا بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح الثاني ان يكون احدهما
امرا والاخر اباحة فالامر يترجح على الاباحة على الصحيح لانه لو ترك المامور به يلزم منه
محذور ولو ترك المباح لا يلزم منه محذور فالعمل بالامر ومخالفة الاباحة احوط
من العكس فيكون اولى وارجح وقد يقال ان العكس اولى لان مدلول الامر
متعدد اذ هو متردد بين الوجوب والندب والاباحة ومدلول الاباحة متحد
وما يكون مدلوله متحدا يترجح على ما يكون مدلوله متعددا فان قلت ان الامر
ظاهر في الوجوب كما تقدم فيكون مدلوله متحدا قلنا لو عمل بالاباحة يلزم منه تاويل
الامر بصرفه عن محمله الظاهر الى محمله البعيد ولو عمل بالامر يلزم منه تعطيل الاباحة
بالكلية والتاويل اولى من التعطيل الثالث ان يكون احدهما نهيا والاخر
اباحة فالاباحة تترجح على النهي لان مدلول الاباحة متحد ومدلول النهي متعدد اذ
هو متردد بين التحريم والكراهة وما يكون مدلوله متحدا اقوى مما يكون مدلوله
متعددا وهذا ضعيف من حيث ان النهي ظاهر في التحريم على ما تقدم ومدلول الاباحة
الحل وقد قال النبي صلعم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام على الحلال وقال
عمر في الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى وايضا يلزم
ان النهي راجح على الامر والامر راجح على الاباحة فيلزم ان يكون النهي راجحا على الاباحة
الرابع ان يكون احدهما اكثر احتمالا والاخر اقل احتمالا فالذي هو اقل احتمالا
راجح على الاكثر احتمالا لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود الخامس
ان يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا فالحقيقة تقدم على المجاز لان دلالتها اظهر
وهذا ليس على اطلاقه لان المجاز الغالب اظهر دلالة من الحقيقة فانك اذا
قلت فلان بحر اظهر دلالة من قولك فلان سخي مع ان الاول مجاز والثاني حقيقة
السادس ان يكونا مجازين فيترجح احدهما على الاخر اما بشهرة ما هو
مصحح للتجوز دون شهرة مصحح الاخر او بقوته وضعف الاخر او بقرب جهته
الى الحقيقة وبعد الاخر عنها او برجحان دليله على دليل الاخر او بشهرة استعماله
وعدم شهرة الاخر السابع ان يكون احدهما مجازا والاخر مشتركا فالمجاز يقدم
على المشترك على الصحيح كما تقدم في مسئلة ما اذا دار اللفظ بين المجاز والمشترك

الثامن ان يكون احدهما اشهر من الاخر فيرجح الاشهر على غير الاشهر
مطلقا سواء كان حقيقة او مجازا لان دلالته اظهر التاسع ان يكون
احدهما يدل على مدلوله بالوضع اللغوي والاخر بالوضع الشرعي وكل
واحد منهما مستعمل في الشرع فههنا يظهر ان العمل بالوضع اللغوي يكون
اولى لانه من لسان الشارع مع كونه مقررا للوضع اللغوي وما هو عرفه ومصطلحه
وان كان من لسانه الا انه مغير للوضع اللغوي ولا يخفى ان العمل بما هو
لسان الشارع من غير تغيير اولى من العمل بما هو لسان مع التغيير
وهذا بخلاف ما اذا اطلق لفظا مفردا وكان له مدلول لغوي وقد
استعمله الشارع في معنى اخر وصار عرفا له فانه مهما اطلق الشارع
ذلك اللفظ يجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي لان الغالب من الشارع
انه اذا اطلق لفظا له موضوع في عرفه انه لا يريد به غيره العاشر الترجيح
بما يعضد الدلالة فان دلالة احدهما اذا كانت مؤكدة ودلالة الاخر
غير مؤكدة فالمؤكدة ارجح لكونها اغلب على الظن وذلك كما في قوله عليه السلام
نكاحها باطل باطل الحادي عشر الترجيح في الاقتضاء بضرورة صدق المتكلم
على ضرورة وقوعه شرعا فانه اذا كان واحد منهما المقتضي دالا بجهة
الاقتضاء الا ان العمل باحدهما في مدلوله لضرورة صدق المتكلم والعمل
بالاخر لضرورة وقوع الملفوظ فما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى نظرا
الى بعد الخلف في كلام الشارع الثاني عشر الترجيح في الايماء بانتفاء العبث
والحشو عنه فانه اذا كانا دالين بجهة الايماء الا ان احدهما لو لم يقدر كون المذكور
علة للحكم المذكور معه كان ذكره عبثا وحشوا والاخر من قبيل ترتيب الحكم
على الوصف بفاء التعقيب فالذي لو لم يقدر التعليل به كان ذكره عبثا اولى
من الاخر نظرا الى المحذور العبث في كلام الشارع والعا[illegible] من محذور المخالفة
لدلالة جرت العادة على التعليل وامكان تاويلها بغير السببية الثالث عشر
الترجيح بمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح وذلك لان مفهوم الموافقة متفق عليه
ومفهوم المخالفة مختلف فيه وما هو متفق عليه فهو ارجح مما هو مختلف فيه فاذا

كان

كان احدهما يدل بحكم مفهوم الموافقة والاخر بحكم مفهوم المخالفة فالاول مقدم
على الثاني الرابع عشر ترجيح الاقتضاء على الاشارة بان دلالة احدهما اذا
كانت من قبيل الاقتضاء ودلالة الاخر من قبيل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء
اولى لترجحها بقصد المتكلم لها بخلاف دلالة الاشارة الخامس عشر
ترجيح الاقتضاء على الايماء فان دلالة احدهما اذا كانت من قبيل الاقتضاء ودلالة
الاخر من قبيل دلالة الايماء فدلالة الاقتضاء اولى لتوقف صدق المتكلم
او مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة الايماء السادس عشر
ترجيح الاقتضاء على المفهوم فان دلالة الاقتضاء من جهة انها مسوقة
ترجح على دلالة المفهوم لانها مختلف فيها السابع عشر الخاص
يرجح على العام لان العمل بالعام يستلزم ابطال دلالة الخاص وتعطيله
بالكلية والعمل بالخاص لا يستلزم تعطيل العام بالكلية بل يستلزم
تاويله وتخصيصه ولا شك ان محذور التعطيل فوق محذور التاويل
والتخصيص ولان ضعف العموم انما هو بسبب تطرق التخصيص اليه وضعف
الخصوص بسبب تطرق التاويل اليه وصرفه عن ظاهره الى المجاز ولا شك
ان تطرق التخصيص الى العمومات اكثر من تطرق التاويل الى الخاص
ولهذا اكثر العمومات مخصصة فتخصيص العام راجح على تاويل الخاص
وهذا هو المراد بقوله وتخصيص العام على تاويل الخاص لكثرته الى
وترجح تخصيص العام على تاويل الخاص لكثرة وقوع التخصيص واذا
كان تخصيص العام راجحا على تاويل الخاص يلزم ان يكون الخاص
مقدما على العام الثامن عشر ان الخاص ولو من وجه دون وجه
يرجح على العام من كل وجه لانه من جهة خصوصه اقوى منه ومن جهة عمومه
مساو له والعام الذي لم يخصص راجح على العام المخصص لعدم تطرق
الضعف اليه والمخصص بالتخصيص بالقيد مقدم على المطلق والمقيد من
وجه مطلق من كل وجه والمنطوق من كل وجه مقدم على ما هو مفهوم من
وجه والحقيقة من كل وجه مقدم على ما هو مجاز من وجه والعام الشرطي

مقدم على النكرة المنفية والمعرفة وغيرها من اقسام العموم لان العموم الذي هو
من قبيل الشرط والجزاء فيه معنى التعليل وما فيه معنى التعليل ادل على المقصود
مما ليس فيه التعليل فيكون اولى وقد يرجح النكرة المنفية على غيرها من
اقسام العموم لكثرة دلالتها من جهة بعد التخصيص فيها ولهذا من قال لا
في الدار وكان فيها واحد بعد ذلك حلفا في كلامه بخلاف [illegible] رجل
واحد منه لا بعد حلفا بل يحمل على التخصيص [illegible] م اخر وانه يجوز
الجنس المعرف بالالف واللام [illegible] الجموع ومن وما مقدم على اسم
[illegible] م لامكان حمل اسم الجنس على الواحد
المعهود بخلاف الجموع فانه لا يمكن حمله على واحد وما لا يحتمل العهد
والجموع مقدم على من وما لامكان حملهما على واحد وعدم امكان حمل
الجموع على واحد والجمع المعرف بالالف واللام مقدم على الجمع المنكر لان بعض
من وافق على عموم الجمع المعرف خالف في عموم المنكر فكان اقوى لقربه الى
الوفاق والاجماع مقدم على النص من الكتاب والسنة لان الاجماع لا يقبل
النسخ والنص يقبله والاجماع القطعي مقدم على الاجماع الذي تطرق اليه احتمال
وصار ظنيا ثم الترجيح في مراتب الظنون فان اجماع اولى الظن به فهو مقدم على
غيره فاجماع الصحابة مقدم على اجماع التابعين للوثوق بعدالتهم وزيادة جدهم
وكثرة اجتهادهم في تحصيل الاحكام الشرعية وبعد نقاعدهم عن تحقيق الحق
وابطال الباطل واجماع التابعين مقدم على اجماع من بعدهم لقربهم من الصحابة
ولقوله عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذين يلونهم واجماعهم يكون اغلب
على الظن والاجماع الذي انقرض عصره مقدم على الاجماع الذي لم ينقرض عصره
لاستمراره وقوته على الخلاف والاجماع المسبوق مقدم على الاجماع الذي لم
يسبق الخلاف لانه لبعده عن الخلاف يكون اغلب على الظن وهذا اخر الكلام
في الترجيحات المتعلقة بالمتن واما الترجيح في المدلول فمن وجوه الاول
ان يكون مدلول احد المتعارضين الحظر ومدلول الاخر الاباحة فالحظر راجح
على الاباحة لان ملابسة الحرام توجب الاثم والعصيان بخلاف ملابسة
المباح فكان اولى بالاحتياط ولان فاعل الاباحة حلال لان ملابسة الحرام توجب

الاثم

الاثم والعصيان بخلاف ملابسة المباح فكان اولى بالاحتياط ولان فائدة
التحريم دفع المفسدة غالبا وفي الاباحة قد يكون مصلحة وقد لا يكون ودفع
المفاسد اهم من جلب المصالح وبهذا فان من طلق احدى نسائه ونسيها
يحرم على جميع نسائه وكذلك لو اعتق احدى امائه وقد قال عليه السلام دع ما
يريبك الى ما لا يريبك ولا ريبة في جعله حراما وانما الريبة في جعله مباحا
مع احتمال ان يكون حراما في نفس الامر وقال عيسى بن ابان وابو هاشم
انهما متساويان لانه يحتمل ان يكون مباحا في نفس الامر فلو جعل حراما يلزم
منه تحريم الحلال وهو غير جائز ويحتمل ان يكون حراما في نفس الامر
فلو جعل مباحا يلزم منه تحليل الحرام وهو غير جائز فكل واحد من
المحذورين يستلزم المحذور قلنا المحذور على احد التقديرين اكثر بما ذكرنا
فوجب ترجيحه الثاني ان يكون مدلول احدهما الحظر ومدلول الاخر
الندب فيرجح الحظر على الندب بما تقدم وكذلك لو كان حكم احدهما الحظر
وحكم الاخر الوجوب فالحظر اولى لان الحظر لدفع المفسدة اهم من تحصيل
المصالح الثالث ان يكون مدلول احدهما الحظر ومدلول الاخر الكراهة
فالحظر يرجح على الكراهة لمساواته الكراهة في طلب الترك وزيادته
عليها بما يدل على اللوم عند الفعل ولان العمل بالمحرم لا يلزم ابطال دلالة
المقتضي للكراهة وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة مما يجوز
معه الفعل وفيه ابطال دلالة المحرم ولا شك ان العمل بما لا يقتضي الابطال
يكون اولى وكذلك لو كان حكم احدهما الوجوب وحكم الاخر الندب
فيرجح الوجوب على الندب لانهما استويا في طلب الفعل واختص
الوجوب بزيادة اللوم على الترك ولان العمل بالموجب لا يلزم منه ابطال
دلالة المقتضي للندب بخلاف العكس فيكون اولى الرابع ان يكون
مدلول احدهما الاثبات ومدلول الاخر النفي فالمثبت مرجح على النافي
وذلك كخبر بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى فيه وقال اسامة انه
دخل ولم يصل فيه فخبر بلال اولى لاشتماله على زيادة علم

ولان المثبت مفيد للتأسيس فيكون اولى وقيل انهما سواء لان النافي يوافق
الاصل ولو قدرنا تقدمه على المثبت يفيد تأكيد النفي الاصلي ولو قدرنا تأخره
عن المثبت يفيد التأسيس وفائدة التأسيس في الحكم بتأخره اولى وحينئذ يلزم
التسوية لان التأسيس يتضمن فائدة التأسيس وموافقة الاصل يتضمن فائدة زيادة
العلم واجيب بانه يلزم من تقدير تأخر النافي لفائدة التأسيس مخالفة النسخ ورفع
حكمه ولو قدرنا تأخر المثبت لا يلزم منه الا رفع ما عدا النافي فهذا اولى الخامس
ان يكون احدهما موجبا للحد والاخر موجبا لدرء الحد فالدارئ راجح على الموجب
لان الحد ضرر فشرعه يكون على خلاف الاصل والدارئ يكون على خلاف
الاصل فيرجح على الدال على وجوبه ولقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات ولان الحد
اذا كان يسقط بمعارض اسهل من ثبوته في اصل الشرع فلان يسقط بتعارض
المسقط والموجب له في الحل ولم يتقدم له ثبوت اولى السادس ان يكون
احدهما موجبا لوقوع الطلاق او العتق والاخر نافيا له فيرجح الموجب
على النافي عند الكرخي لان الموجب للطلاق والعتق على وفق الدليل النافي
لملك البضع وملك اليمين والنافي لهما على خلافه وقد يعكس بان يقال النافي اولى لموافقته
التأسيس لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين فيرجح
على النافي له السابع ان يكون حكم احدهما تكليفيا وحكم الاخر وضعيا فالتكليفي
راجح على الوضعي لاشتماله على الثواب المرتبط بالتكليف وقد يعكس بان يقال
الوضعي راجح لانه لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه
وتمكنه من الفعل الثامن ان يكون احدهما اخف من الاخر فالاخف يرجح
على الاثقل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم
في الدين من حرج ولقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد يعكس بان يقال
الاثقل اولى لان المصلحة في الفعل الاشق اكثر على ما قال النبي عليه السلام ثوابك على
قدر مشقتك وهذا اخر الكلام في الترجيحات المتعلقة بالمدلول واما
الترجيح بالخارج ففي وجوه الاول ان يكون احد الدليلين موافقا لدليل
اخر من كتاب او سنة او اجماع او قياس او عقل او حس والاخر على خلافه فما

هو الموافق لدليل اخر من خارج راجح على الاخر لانه يغلب عليه الظن لتعدد دليله
ولان العمل به لا يلزم منه الا مخالفة دليل واحد والعمل بالاخر يلزم منه مخالفة دليلين
الثاني ان يكون احدهما موافقا لما عمل به اهل المدينة او الخلفاء الاربعة او العلماء
بخلاف الاخر فان ما هو الموافق لعمل اهل المدينة راجح لانهم اعرف بالتنزيل
واخبر بمواقع الوحي والتأويل وكذلك ما هو الموافق لعمل الخلفاء الاربعة
اولى لان الرسول عليه السلام حث الناس على متابعتهم والاقتداء بهم بقوله عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وعملهم يفيد دليلا يغلب على الظن قوة دلالته وكذلك
الموافق لعمل بعض الائمة ولو عمل بكل واحد منهما بعض الائمة الا ان من
عمل باحدهما اعلم بمواقع الوحي والتنزيل فهو اولى لانه اغلب على الظن الثالث
ان يكون كل واحد منهما مأولا لكن دليل تأويل احدهما راجح على دليل تأويل
الاخر فيرجح برجحان دليل تأويله على الاخر لكونه اغلب على الظن الرابع
ان يكون احد الدليلين تعرض فيه لعلة الحكم دون الاخر فيرجح بالتعرض للعلة فيه
لقربه الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول لدلالته على الحكم
من جهة العلة واللفظ معا وقد يرجح الاخر من جهة ان المشقة في قبوله اشد
لعدم التعرض الى العلة فيه فيكون الثواب فيه اعظم الخامس ان يكونا
عامين ويرد احدهما على سبب خاص والاخر ورد مطلقا فان كان التعارض
بينهما في السبب فالوارد على ذلك السبب يكون اولى لكونه اخص به لان
محذور المخالفة فيه يفضي الى تأخير البيان عن وقت الحاجة اليه فيكون اتم
من المحذور اللازم من المخالفة في الاخر لكونه غير وارد فيها وان كان التعارض
بينهما في غير السبب فالعام المطلق يكون راجحا على الوارد على السبب
لان عمومه اقوى من عموم مقابله لان ما ورد على السبب الخاص يحتمل ان
يفيد عند القائلين بالتعميم بخلاف مقابله وعلى هذا فمحذور المخالفة في العام
المطلق يكون اشد وكذلك اذا كان احدهما قد وردت المخاطبة به شفاها
كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا والاخر وردت المخاطبة به على سبيل الاخبار
عن الوجوب والتحريم او غيرهما كما في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم

او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله ومن دخله كان آمنا فان كان التعارض بينهما
بالنسبة الى من خوطب بخطاب الشارع فهو اولى وان كان بالنسبة الى غيره كان
الاخر اولى كما في معارضة العام المطلق والوارد على السبب الخاص السادس
ان يكونا عامين احدهما لم يسبق العمل به في صورة والاخر قد اتفق على العمل به
في صورة فالذي لم يعمل به راجح على الاخر لانه لو ترك العمل به يلزم تعطيله بالكلية
بخلاف الاخر فانه قد عمل به في صورة بالاتفاق وقيل بالعكس لان ما عمل به
في صورة متفق عليها قد تشهد اعتباره في الجملة وما شهد اعتباره في الجملة اولى
مما لم يشهد اعتباره بالكلية السابع ان يكون احد العامين قد قصد به
بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الاخر فالعام الذي قصد به البيان للحكم راجح على
الاخر لانه امس بالمقصود وذلك مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد
سلف فانه قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين في الوطء بملك اليمين فانه يقدم
على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع الثامن ان
يرجح بتفسير الراوي بفعله او قوله فانه اذا اقترن باحد الخبرين تفسير الراوي
بفعله او قوله فيكون مرجحا على الذي لم يقترن به ذلك لان الراوي للخبر يكون
اعرف واعلم بما رواه التاسع ان يرجح بذكر السبب فان احد الراويين
اذا ذكر سبب ورود النص دون الاخر فالذاكر للسبب اولى لان ذلك يدل
على زيادة اهتمامه بما رواه العاشر ان يرجح بتأخر الاسلام
فان احد الراويين اذا كان متأخر الاسلام عن الاخر فالغالب انه ما رواه انما
رواه عن النبي بعد اسلامه فروايته اولى لان رواية الاخر احتمل ان يكون قبل
اسلام المتأخر واحتمل ان يكون بعد اسلامه فكان متأخرا ورواه متأخر الاسلام
اغلب على الظن وكذلك اذا كانت رواية احدهما مؤرخة بتاريخ مضيق دون الاخر
فاحتمال تقدم غير المؤرخ يكون اغلب وكذلك اذا كان احد الخبرين يدل على التخفيف
والاخر يدل على التشديد فاحتمال تأخر التشديد اظهر لان الغالب من النبي عليه السلام
انه ما كان يشدد الا بحسب علو شانه واستيلائه وظهوره ولهذا اوجب العبادات
شيئا فشيئا وهذا اخر الكلام في ترجيح احد المنقولين على الاخر عند التعارض والان

الكلام

الكلام في ترجيح احد المعقولين على الاخر عند التعارض فنقول المعقولان اما
قياسان او استدلالان او قياس واستدلال فالاول اذا تعارض قياسان
فالمرجح لاحدهما على الاخر قد يكون اصله وقد يكون فرعه وقد يكون مدلوله وقد
يكون امرا خارجا الاول وهو ترجيح الاصل قد يكون بان الحكم في اصل
احدهما قطعي وفي الاخر ظني فما حكم اصله قطعي راجح لان ما يتطرق اليه من الخلل
بسبب حكم الاصل منتف عنه بخلاف الاخر فكان اغلب على الظن وقد يكون الحكم
في اصل القياسين ظنيا الا ان الدليل المثبت لحكم احدهما اقوى من الاخر فيرجح عليه
بقوة دليله وقد يكون الحكم في اصل احدهما لم ينسخ بالاتفاق والحكم في اصل الاخر
مما اختلف في نسخه فالاول يرجح على الاخر لكونه لم ينسخ بالاتفاق لانه ابعد من
الخلل واغلب على الظن وقد يكون الحكم في اصل احدهما على سنن القياس والحكم
في الاخر معدولا عن سنن القياس فيرجح الاول بانه على سنن القياس
لكونه ابعد عن محض التعبد واقرب الى المعقول وموافقة الدليل الذي
هو سبب لسهولة القبول وقد يكون الحكم في الاصل احدهما قد قام دليل خاص
على وجوب تعليله وجواز القياس عليه ولا كذلك الاخر فيرجح الاول بالدليل
الخاص على تعليله وقد يكون الحكم في اصل احدهما معللا بعلة وجوده في
الاصل قطعا دون الاخر او وجودها في الاصل اغلب على الظن من وجود
العلة في الاخر فالاول يرجح بان وجود علته قطعي او اغلب على الظن فيكون
اولى مما ليس كذلك ويرجح ايضا بان مسلك احدهما قطعي دون الاخر او مسلك
علة احدهما اغلب على الظن من مسلك علة الاخر ويرجح السبر على المناسبة
فان كان دليل علة الحكم في اصل احدهما السبر والتقسيم ودليل علة الاخر
المناسبة فالذي دليل العلة فيه السبر راجح على الذي دليل العلة فيه المناسبة
لان الحكم في الفرع كما يتوقف مقتضاه في الاصل يتوقف على انتفاء معارضه في الاصل
والسبر متضمن لبيان المقتضي وانتفاء المعارض والمناسب لبيان المقتضي
فقط فكان السبر والتقسيم اولى وقد يرجح طريق المناسبة بان وصف العلة
لابد وان يكون مناسبا في نفس الامر او شبيها لامتناع التعليل بالوصف

الطردي ولا شك ان احتمال عدم المناسبة بعد اظهارها بالطريق المفضل ابعد
من احتمال المناسبة في السبر والتقسيم حيث لم يتعرض فيه لاثباتها تفصيلا فكانت
طريق المناسبة اولى ويرجح بطريق نفي الفارق في القياسين وان كان نفي الفارق في اصل
احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر مظنونا فما قطع فيه بنفي الفارق اولى لكونه
اغلب على الظن ويرجح الوصف الحقيقي على غيره فان كانت علة الاصل في احد
القياسين وصفا حقيقيا وفي الاخر حكما شرعيا فما علته وصف حقيقي اولى لوقوع
الاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله فكان اغلب على الظن ويرجح الوصف الوجودي
على العدمي فان كانت علة الحكم الثبوتي في احد القياسين وصفا وجوديا وفي
الاخر وصفا عدميا فالذي علته ثبوتي ارجح للاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله
ويرجح العلة الباعثة على الامارة فان كانت العلة في احدهما بمعنى الباعث وفي الاخر
بمعنى الامارة فالذي علته باعثة راجح للاتفاق عليه دون الاخر ويرجح العلة
المنضبطة على خلافها فان كانت العلة في احدهما وصفا منضبطا وفي الاخر بخلافه
فالذي علته منضبطة اولى لانه اغلب على الظن لظهوره ولبعده عن الخلاف
ويرجح العلة الظاهرة على خلافها فان كانت العلة في احدهما وصفا ظاهرا
وفي الاخر غير ظاهر فما علته ظاهرة اولى لظهوره وبعده عن الخلاف ويرجح العلة
المتحدة على خلافها فان كانت العلة في احدهما وصفا متحدا وفي الاخر ذات
اوصاف فما علته ذات وصف واحد اولى لانه اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف
ويرجح الاكثر تعديا على الاقل فان كانت علة احدهما اكثر تعديا من علة الاخر
فهو اولى لكثرة فائدته ويرجح العلة المطردة على المنقوضة فان كانت علة
احدهما مطردة وعلة الاخر منقوضة غير مطردة فالذي علته مطردة اولى لسلامتها
عن النقض وبعدها عن الخلاف ويرجح المنعكسة على خلافها فان كانت علة
احدهما منعكسة وعلة الاخر غير منعكسة فما علته منعكسة اولى لانه اغلب
على الظن وابعد عن الخلاف ويرجح العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط
فان كانت علة احدهما مطردة غير منعكسة وعلة الاخر منعكسة غير مطردة فالمطردة
اولى لان العكس غير معتبر في العلل الشرعية ويرجح بكون الضابط جامعا للحكمة

مانعا لها على خلافها فيه فان كان ضابط الحكم في علة احد القياسين جامعا للحكمة
مانعا لها بخلاف ضابط حكم العلة في القياس الاخر فالجامع المانع اولى لزيادة
ضبطه وبعده عن الخلاف ويرجح المناسب على الشبهي فان كانت علة احد
القياسين مناسبة وعلة الاخر شبهية فما علته مناسبة اولى لزيادة غلبة الظن
بها لاشتمالها على زيادة المصلحة وبعدها عن الخلاف ويرجح الضرورية الخمس على
غيرها فان كانت العلة في احدهما من باب المناسبات الضرورية الخمس وهي حفظ النفس
والعقل والنسب والدين والمال بخلاف العلة في الاخر فالذي علته من المناسبات
الضرورية اولى لاشتماله على زيادة المصلحة وقوة الظن به ويرجح المناسبة الحاجية
على التحسينية فان كانت العلة في احدهما من باب المناسبات التي في رتبة الحاجات
كالتقويم بعوض والعلة في الاخر من رتبة التحسينات والتزيينات فالاول راجح
لتعلق الحاجة به دون مقابله ويرجح المناسبة المكملة على الحاجية فان كانت
العلة في احدهما من المكملات للضروريات الخمس كالتعزير وفي الاخر من رتبة
الحاجات فالاول ارجح لما ثبت من اعتناء الشرع حتى شرع في شرب قليل الخمر
ما شرع في شرب كثيره ويرجح المناسبة الدينية من الضروريات الخمس على الاربع
الباقية بان حفظ اصل الدين انما هو سبب لنيل السعادة الابدية في جوار رب
العالمين وما سواه من حفظ البواقي العقل والنسل والمال فانما مقصود
لاجله على ما قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بالعكس لان حفظ
الدين هو حق الله تعالى وحفظ النفس والنسل والعقل والمال انما هو حق الادمي
وحقوق الادمي مقدمة على حقوق الله تعالى لانها مبنية على المضايقة والشح وحقوق
الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة من حيث ان الله تعالى لا يتضرر بفوات حقوقه
والادمي يتضرر وما يتضرر بفوات حقه فالمحافظة عليه اولى من المحافظة على حق
من لا يتضرر مستحقه بفوته ولذلك قدم القصاص على قتل الردة عند اجتماعهما
في محل واحد وقد رجح مصلحة النفس على مصلحة الدين حيث خففت عن
المسافر برخصة القصر وترك الصوم وخفف عن المريض بترك الصلوة
قائما وقدمت مصلحة المال على مصلحة الدين حيث خفف عن المسافر بجواز

مطلب الضروريات الخمس

الجزء

ترك الجمعة والجماعة لحفظ ادنى شيء من المال عند خوف التلف واوجبنا في
القصاص كما انه حق للادمي فهو حق الله ايضا ولهذا حرم عليه قتل نفسه
والتصرف بما يفضي الى هلاكها فترجيح القصاص انما هو لاجتماع الحقين فيه واما
التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديما لمقصود النفس على مقصود اصل
الدين بل على فروعه وفروع الشيء غير اصله ثم ان مشقة الركعتين تقوم مقام
مشقة الاربع في الحضر وكذا صلوة المريض قاعدا بالنسبة الى صلوته قائما واما
الصوم فانه لا يفوت مطلقا بل هو منجبر بالقضا وكذلك الجمعة منجبرة بالظهر
مع تحصيل حفظ المال ثم مصلحة النفس ترجح على مصلحة النسب والمال والعقل
اما بالنظر الى مصلحة النسب فلان حفظ النسب انما كان مقصودا لاجل حفظ
الولد حتى لا يبقى ضايعا بلا مربي فلم يكن مقصودا لعينه بل لافضائه الى بقا النفس واما
بالنظر الى المال فلهذا المعنى ايضا فان بقاه ليس مقصودا لعينه وذاته بل لاجل
بقا النفس مرفهة منعمة حتى يأتي بوظائف التكليف واعباء العبادات واما
بالنظر الى مصلحة العقل فمن جهة ان النفس اصل والعقل تبع فالمحافظة على
الاصل اولى ثم مصلحة النسب ترجح على مصلحة العقل والمال لان المقصود
من حفظ النسب انما هو حفظ النفس ثم مصلحة العقل ترجح على مصلحة المال
لان العقل مناط التكليف ومركب امانة الايمان ومطلوب للعبادة
بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال وقيل بتفاوت هذه الرتب يكون
التفاوت بين مكملات الضروريات الخمس ويرجح ما يوجب النقض من مانع
او فوات شرط على الضعف والاحتمال فلو كانت العلة في اصل القياسين
منقوضة الا انه قد ظهر في صورة النقض في احدهما ما يمكن احالة النقض
عليه من وجود مانع او فوات شرط ولم يظهر ذلك في صورة النقض في الاخر
لم يبق على الاحتمال فما ظهر ذلك فيه فهو اقوى ويكون راجحا على الضعف
والاحتمال ويرجح ما ثبت الدوام فيها في الاصل على ما لا يدوم فان كان يخف
العام في احد القياسين للعوالم فيها في المحل بخلاف العلة في الاخر فالتي

لا مزاحم اولى لانها اغلب على الظن واقرب الى التعدية وكذلك لو كانت
العلة في احدهما راجحة على مزاحمها بخلاف العلة في الاخر فالتي تكون العلة فيه
راجحة على مزاحمها ارجح واولى لانها اغلب على الظن ويرجح العلة
المقتضية للنفي على المقتضية للثبوت فلو كانت العلة في احد القياسين مقتضية
للاثبات والعلة في الاخر مقتضية للنفي لان مقتضاها يتم على تقدير رجحانها

وعلى تقدير مساواتها وبعض الصور لانه يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم مطلوبه
على تقديرين يكون اغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه الا على تقدير واحد وقيل
بالعكس لان العلة المثبتة مقتضاها حكم شرعي بالاتفاق بخلاف النافية والتي
فائدتها شرعية بالاتفاق يكون اولى ويرجح بقوة المناسبة فلو كانت العلة
في احد القياسين اقوى مناسبة منها في الاخر فهو اولى لانه اغلب وابعد عن
الاضطراب ويرجح العامة في المكلفين على الخاصة فلو كانت العلة في احد
القياسين متضمنة لمصلحة جميع المكلفين وفي الاخر متضمنة لمصلحة الى احادهم
فالاول اولى لعموم فائدتها وكذلك لو كان علة احد القياسين اكثر شمولا
للمواضع الخلافية من الاخرى فيكون اولى لعموم فائدتها وهذا تمام الكلام
في ترجيح احد القياسين على الاخر بحسب اصله من جهة حكمه وعلته واما
ترجيح احدهما على الاخر بحسب الفرع فقد يرجح بان يكون حكم فرع احد
القياسين مشاركا لاصله في عين الحكم وعين العلة وفرع الاخر مشاركا
لاصله في جنس الحكم وجنس العلة اوفى جنس الحكم وعين العلة اوفى عين
الحكم وجنس العلة فما يكون المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة راجح
على ما تكون المشاركة في الثلثة المذكورة لان التعدية في عين الاشتراك
في المعنى الاخص والاعم اغلب على الظن من الاشتراك في المعنى الاعم وكذلك
يرجح ما يكون المشاركة فيه بين الفرع والاصل في عين الحكم اوفى عين العلة
على ما يكون المشاركة فيه بين الفرع والاصل في جنس الحكم وجنس العلة
ويرجح ايضا ما يكون المشاركة فيه بين الاصل والفرع في عين العلة وجنس
الحكم على عكسه وهو ان يكون المشاركة فيه بين الاصل والفرع في جنس

العلة وعين الحكم وهذا هو المراد بقوله وعين العلة خاصة على عكسه لان تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعدية العلة فالعلة من الاصل الى الفرع في التعدية فما كان
له المناسبة ذكرها هنا احق فهو اولى ويرجح ايضا بالقطع بها فيه فلو كان وجود العلة
في احد الفرعين قطعيا وفي الاخر ظنيا فما وجود العلة فيه قطعي اولى لانه اغلب
على الظن وابعد عن احتمال القادح فيه ويرجح احد القياسين على الاخر بكون حكم
الفرع في احدهما بالنص جملة لا تفصيلا بخلاف الاخر فانه يكون اولى لانه اغلب
على الظن وابعد عن الخلاف واما ترجيح القياس على الاخر بمدلوله فهو كما تقدم
في ترجيح احد المنقولين على الاخر فاني مدلوله من الحظر والكراهة والاباحة والندب
والوجوب عند التعارض وكذلك يعرف مما تقدم وجه الترجيح بالخارج والترجيح المتعلق
بالاستدلالات المتعارضة ولذلك سكت المؤلف عن بيانه واما التعارض الواقع
بين المنقول والمعقول والترجيح فيه ان المنقول اما ان يكون خاصا او عاما
فان كان خاصا اما ان يكون دالا بمنطوقه او بمفهومه فان كان دالا بمنطوقه
رجح على المعقول لكونه اصلا بالنسبة الى الراي ولعدم تطرق الخلل اليه وان كان
دالا بمفهومه له درجات فمنه ما هو ضعيف جدا ومنه ما هو قوي جدا ومنه
ما هو متوسط بين الدرجتين فالترجيح اذ ذاك بحسب ما يقع في نفس المجتهد من قوة
الدلالة وضعفها وذلك مما لا ينضبط ولا ينحصر وانما هو موكول الى نظر الناظر
في احاد الصور التي لا حصر لها واما ان كان المنقول عموما فالناس مختلفون
فيه في مسألة تخصيص العموم بالقياس فوجه اختلاف الناس فيه وما هو
المختار فيه وهذا اخر الكلام في وجوه ترجيح الادلة الظنية بعضها على البعض
عند التعارض والان الكلام في وجوه ترجيح الحدود بعضها على البعض عند
تعارض الظنون والحدود الموصلة الى المعاني التصورية منقسمة الى عقلية
وسمعية كانقسام الادلة الا ان المعرض ههنا انما هو الحدود السمعية الظنية
فعند تعارض الحدين الظنيين ان كان احدهما مشتملا على الفاظ صريحة دالة
على الغرض المطلوب والاخر على الفاظ مجازية مستعارة او مشتركة او غريبة
يرجح الاول بالالفاظ الصريحة لكونه اقرب الى فهم المقصود وابعد عن الخلاف

احدهما

و

والاضطراب ويرجح احدهما ايضا على الاخر بكون المعرف فيه اعرف من المعرف في الاخر
لانه افضى الى تعريف المحدود وابلغ في افادة المقصود ويرجح ايضا ما هو المعرف
بالامور الذاتيه على المعرف بالامور الذاتيه على المعرف بالامور العرضيه لانه يفيد
تصور معنى المحدود وتميزه عن غيره والاخر لا يفيد الا التمييز ويرجح احد الحدين
على الاخر بكونه اعم منه لزيادة فائدته اذ هو متناول لمحدود الاخر وزيادة وكان
اكثر فائدة فهو اولى وقيل بالعكس لان الاخص اولى نظرا الى ان مدلوله
متفق عليه ومدلول الاخر في الزيادة مختلف فيه والذي مدلوله متفق عليه
اولى من المختلف فيه ويرجح ايضا بموافقة النقل الشرعي او اللغوي او قربه
فان كان احد الحدين على وفق النقل الشرعي والاخر على خلافه فالموافق اولى لبعده
عن الخلل ولكونه اغلب على الظن وان كان احدهما موافقا للوضع اللغوي دون
الاخر او هو اقرب الى موافقته والاخر ابعد فالموافق او ما هو اكثر موافقة
للوضع اللغوي يكون اولى لان الاصل انما هو التقرير دون التغيير لكونه
اقرب الى الفهم واسرع الى القبول ويرجح برجحان طريق اكتسابه فان كان
طريق اكتساب احد الحدين ارجح من الاخر فهو اولى لكونه اقرب الى افادة
فهم المقصود ويرجح ايضا بعمل اهل المدينة والخلفاء الاربعة او العلماء ولو
واحدا فان كان احد الحدين قد عمل به اهل المدينة او الخلفاء الراشدون
او علماء الامة او واحد منهم مشهور بالاجتهاد والعدالة بخلاف الحد الاخر فهو
اولى منه لكونه اغلب على الظن واقرب الى الانقياد ويرجح ايضا بتقرير حكم
الحظر او حكم النفي فان كان احد الحدين يلزم من العمل به تقرير حكم الحظر ومن
الاخر تقرير الوجوب او الندب او الكراهة فالذي يلزم منه تقرير الحظر اولى
لما تقدم تقريره وان كان يلزم من احدهما تقرير حكم النفي ومن الاخر الاثبات
فالمقرر للنفي اولى لما سبق بيانه ويرجح بدرء الحد فان كان يلزم من احدهما
درء الحد والعقوبة ومن الاخر اثباته فالدارئ اولى لما سبق وقد يتركب
من هذه الترجيحات في الروايات والحدود امور لا تحصى وفيما ذكرناه ارشاد
لذلك وهذا اخر ما انتهى الي في شرح مختصر منتهى الوصول والامل في علمي الاصول
والجدل والحمد لله رب العالمين وصلواته على خير خلقه محمد واله الاكرمين
وكان الفراغ من تحريره اواخر شوال عام ستة وتسعين وستمائة